

DUE DATE **SLIP**

GOVT. COLLEGE, LIBRARY

KOTA (Raj.)

Students can retain library books only for two weeks at the most.

BORROWER'S No.	DUE DTATE	SIGNATURE

॥ श्रीः ॥

विद्याभवन संस्कृत ग्रन्थमाला

२९



श्रीविश्वनाथकविराजप्रणीतः

साहित्यदर्पणः

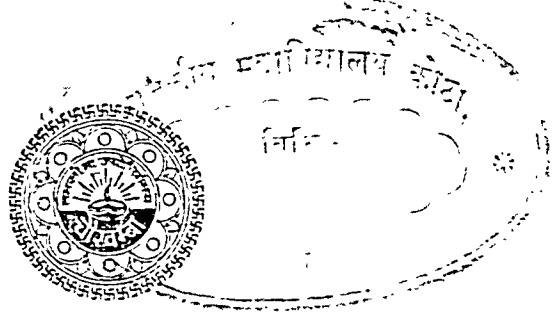
सविमर्श 'शशिकला' हिन्दीव्याख्योपेतः

व्याख्याकारः—

डॉ० सत्यप्रवलसिंह, एम. ए., पी-एच. डी.
(अध्यापक : संस्कृत विभाग, लखनऊ विश्वविद्यालय)

प्राक्कथन-लेखकः—

माननीय पं० कमलापति त्रिपाठी
(मन्त्री-गृह, शिक्षा तथा सूचना विभाग, उत्तर-प्रदेश)



चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी-१

प्रकाशक : चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी

मुद्रक : विद्याविलास प्रेस, वाराणसी

संस्करण : तृतीय, वि० संवत् २०२६

मूल्य : १४-००

© चौखम्बा विद्याभवन

चौक, पो० बा० ६६, वाराणसी-१

फोन : ६३०७६

प्रधान कार्यालय

चौखम्बा संस्कृत सीरीज आफिस

गोपाल मन्दिर लेन,

पो० आ० चौखम्बा, पोस्ट बाक्स ८, वाराणसी-१

THE
VIDYABHAWAN SANSKRIT GRANTHAMALA
29

SĀHITYA DARPAṆA

OF

S'RĪ VIS'WANĀTH KAVIRĀJ

EDITED WITH THE

'SHASHIKALA' HINDI COMMENTARY AND NOTES

BY

Dr. Satyavrat Singh, M. A., Ph. D.

(Professor, Sanskrit Department, Lucknow University.)

With a Foreword

By

HON'BLE Pt. KAMALAPATI TRIPATHI



THE
CHOWKHAMBA VIDYABHAWAN

VARANASI-1

1970

© The Chowkhamba Vidyabhawan

Post Box No. 69

Chowk, Varanasi-1 (INDIA)

1970

Phone : 63076

Third Edition

1970

Price Rs. 14-00

Also can be had of

THE CHOWKHAMBA SANSKRIT SERIES OFFICE

Publishers & Oriental Book-Sellers

P. O. Chowkhamba, Post Box 8, Varanasi-1 (India)

Phone : 63145



प्राज्ञकथन

श्रीमान् माननीय पं० कमलापति जी त्रिपाठी
मंत्री—गृह, शिक्षा तथा सूचना विभाग, उत्तर-प्रदेश

स्वतन्त्र भारत की राष्ट्र-भाषा की सम्पन्न बनाने के लिये यह नितान्त आवश्यक है कि उच्चतम ज्ञान, विज्ञान, शिल्प, कला आदि समस्त विषयों के प्रौढ़ एवं उच्च साहित्य के ग्रन्थों से हिन्दी का भाण्डार परिपूर्ण किया जाय। साथ ही यह भी आवश्यक है कि विश्व की समस्त भाषाओं में रचित विशिष्ट कृतियों को हिन्दी के माध्यम से प्रस्तुत किया जाय। इन सब दिशाओं में अभी बहुत कार्य करना है। अभी तो भारतीय भाषाओं के सब महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ भी हिन्दी में नहीं आ सके हैं। संस्कृत के विशाल साहित्य की समस्त महत्त्वपूर्ण कृतियों का हिन्दीमाध्यम से प्रस्तुतीकरण अभी नहीं हो सका है। यह कार्य हिन्दी के सांस्कृतिक चिन्तन-प्रवाह की अनुकूल गतिशीलता के लिए अनिवार्य है। संस्कृतज्ञ हिन्दी प्रेमियों का यह कर्तव्य हो गया है कि इस महान् राष्ट्रीय अनुष्ठान में निष्ठा के साथ योग दें।

डा० सत्यव्रतसिंहजी इस दिशा में कार्य आरम्भ कर चुके हैं। 'हिन्दी-काव्य-प्रकाश' के प्रणयन के अनन्तर 'हिन्दी-साहित्यदर्पण' उनकी दूसरी महत्त्वपूर्ण कृति है। संस्कृत साहित्य शास्त्र के ग्रन्थों में 'साहित्यदर्पण' का अपना विशिष्ट स्थान है। दृश्य एवं श्रव्य—उभयविध काव्यों के तत्त्वभूत अङ्गों का सरल शैली में प्रौढ़ और पूर्ण विवेचन इस ग्रन्थ की विशिष्टता है। नाट्य-शास्त्रीय तत्त्वों एवं नायक-नायिकादि का निरूपण उपलब्ध होने से यह ग्रन्थ सर्वांगीण हो गया है। संस्कृत-साहित्य का पठन-पाठन करने वालों में यह ग्रन्थ अत्यन्त प्रिय एवं व्युत्पत्तिदायक माना जाता है। डा० सत्यव्रतजी ने इसमें अनुवाद मात्र नहीं किया है वरन् भाषात्मक व्याख्याशैली में दुरूह एवं विवादास्पद विषयों की समस्या पर शास्त्रीय दृष्टि से विस्तृत विवेचन करके इस ग्रन्थ को प्रौढ़, उपयोगी एवं पूर्ण बना दिया है; यही इस ग्रन्थ की विशेषता है। मुझे विश्वास है कि डा० सिंह की प्रस्तुत कृति का हिन्दी में समुचित स्वागत होगा और साहित्यशास्त्र की भारतीय दृष्टि का परिचय देने में इस कृति से पर्याप्त सहायता मिलेगी।

विधान भवन, लखनऊ,

जनवरी २५, १९५८

समर्पणम्

पद्मावतीं नमस्कृत्य कृपास्रोतस्विनीं सदा ।
समर्प्यते कृतिरियं पद्मायै परया मुदा ॥

उपोद्धात

'साहित्यदर्पण' संस्कृत अलङ्कारशास्त्र का एक आवश्यक अङ्ग है। अलङ्कारशास्त्र के पढ़ने वाले 'वाग्भटालङ्कार' अथवा 'चन्द्रालोक' से अपना अध्ययन प्रारम्भ करते हैं और उसके बाद 'साहित्यदर्पण' के अध्ययन से ही इन प्रारम्भिक ग्रन्थों के विषयों का क्रम-बद्ध किंवा प्रौढ परिचय प्राप्त करते हैं। 'काव्यप्रकाश' और 'रसगङ्गाधर' का अध्ययन तो अलङ्कारशास्त्र के विशेष ज्ञान के लिये ही हुआ करता है। काव्य-साहित्य के प्रेमी-जन के लिये तो 'साहित्यदर्पण' से बढ़कर और कोई ऐसा अलङ्कार ग्रन्थ है ही नहीं, जिससे सरलता और सरसता के साथ, काव्य-साहित्य के समस्त विषयों का परिचय मिल सके। 'साहित्यदर्पण' का जो महत्त्व इसकी रचना के समय था वही आज भी है। 'साहित्यदर्पण' के रचयिता 'विश्वनाथ कविराज' के आत्मज 'अनन्तदास' ने जो यह लिखा था—

‘स्वल्पाक्षरः सुबोधार्थः प्रध्वस्ताशेषदूषणः ।

साहित्यदर्पणो नाम ग्रन्थः.....॥’

वह वस्तुतः आज भी अक्षरशः सत्य है। पहले 'साहित्यदर्पण' 'प्रध्वस्ताशेषदूषण' अवश्य माना गया होगा और इसमें अतिशयोक्ति का कोई बहुत बड़ा पुट भी नहीं। यह एक दूसरी बात है कि 'रसगङ्गाधर' के आविर्भाव के बाद इसमें कुछ कमी दिखायी देने लगी। किन्तु यह बात तो अलङ्कारशास्त्र के सिद्धान्तों के समान उनके प्रतिपादक ग्रन्थों के देश-काल-परिवर्तन आदि से सम्बद्ध है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि 'साहित्यदर्पण' के अवलोकन से काव्य-साहित्य के समस्त तत्त्वों का साक्षात्कार अनायास सम्भव हो जाता है।

'साहित्यदर्पण' की टीकाओं की संख्या 'काव्यप्रकाश' का टीकाओं की संख्या से बहुत कम है। इसका एक कारण 'साहित्यदर्पण' की सरलता और सुबोधता भी है। अस्तु, 'साहित्यदर्पण' की सबसे पहली 'लोचन टीका' सम्भवतः साहित्यदर्पणकार के आत्मज अनन्तदास की ही लिखी है। दूसरी 'विज्ञप्रिया' नाम की टीका भट्टाचार्य महेश्वर तर्कालङ्कार कृत है। श्री रामचरण तर्कवागीश की लिखी 'साहित्यदर्पणविवृति' और श्री दुर्गाप्रसाद द्विवेदी द्वारा विरचित 'साहित्यदर्पण-विवृतिपूर्ति' साहित्यदर्पण की संस्कृत टीकाओं में अधिक प्रसिद्ध हैं। साहित्यदर्पण की चौथी टीका 'विमला' श्री जीवानन्द विद्यासागर की लिखी है। महामहोपाध्याय श्री हरिदाससिद्धान्तवागीश की लिखी, 'कुसुम-प्रतिमा' टीका का भी पूर्व के प्रान्तों में प्रचलन है। साहित्यदर्पण की इन संस्कृत टीकाओं में आचार्य कृष्णमोहन शास्त्री की 'लक्ष्मी' टीका का प्रचार आजकल सर्वत्र अत्यधिक है।

उपर्युक्त संस्कृत टीकाओं के अतिरिक्त, साहित्याचार्य श्री शालग्राम शास्त्री की लिखी 'विमला' नामक हिन्दी व्याख्या भी है। अंग्रेजी में 'साहित्यदर्पण' का व्याख्यान (सम्पूर्ण का नहीं) महामहोपाध्याय काणे ने किया है जो एक प्रामाणिक और विचारपूर्ण व्याख्यान है। 'साहित्यदर्पण' का अंग्रेजी अनुवाद भी प्रकाशित हो चुका है।

इन सब के रहते भी 'साहित्यदर्पण' की इस 'सविमर्श-शशिकला' हिन्दी व्याख्या की क्या आवश्यकता ? ऐसी बात नहीं। 'साहित्यदर्पण' जैसे काव्यशास्त्र के ग्रन्थ की 'व्याख्या' अनावश्यक नहीं। अलंकारशास्त्र के पूर्वापर अध्ययन से ही किसी भी अलंकार-ग्रन्थ की मान्यताओं और उपादेयताओं का प्रामाणिक मूल्याङ्कन सम्भव है। इस 'व्याख्या' में यही दृष्टि अपनायी गयी है। विश्वनाथ कविराज ने पूर्वाचार्यों से क्या लिया ? क्या नहीं लिया ? विश्वनाथ कविराज ने पूर्वसंचित अलंकारशास्त्र की निधि का कैसा उपयोग किया ? और अपनी ओर से उसमें क्या अपित किया ? साहित्यदर्पण की मूल धारणायें कहाँ से निकलती हैं ? और किस ओर जाती हैं ? अलंकारशास्त्र के प्रस्थान-ग्रन्थों और अन्य प्रकरण-ग्रन्थों से साहित्यदर्पण का क्या साम्य और क्या वैषम्य है ? — ये और इसी प्रकार के अन्य प्रश्न भी तो 'साहित्यदर्पण' के श्रवण के बाद उसके मनन-चिन्तन में उठा ही करते हैं। इस 'व्याख्या' में यथास्थान और यथासम्भव, इन प्रश्नों के समाधान का प्रयत्न किया गया है। यह प्रयत्न कहाँ तक सफल हुआ है इसकी चिन्ता लेखक का काम नहीं अपितु विचारक पाठकजन का है।

मैं श्रीमान् माननीय पण्डित कमलापति जी त्रिपाठी (मंत्री-गृह, शिक्षा तथा सूचना-विभाग, उत्तरप्रदेश) का हृदय से आभारी हूँ जिन्होंने अपनी स्वाभाविक साहित्यप्रियता के वशीभूत हो अपना बहुमूल्य समय देकर इस ग्रन्थ का प्राक्खन लिखकर मुझे अनुगृहीत किया है।

—सत्यव्रत सिंह

संक्षिप्त ग्रन्थालोचन

(विद्यनाथ कविराज का 'साहित्यदर्पण' जिन-जिन विषयों का विवेचन करना है उनमें परिच्छेदानुसार निम्न विषय मुख्य हैं)

प्रथम परिच्छेद

प्रथम परिच्छेद में 'काव्य क्या है ?' इसका विचार है । काव्यस्वरूप के इस विचार में, साहित्यदर्पणकार ने 'काव्यप्रकाश'कार मम्मट को आड़े हाथों लिया है । यहाँ ध्वनिकार भी विद्यनाथ कविराज की कटु आलोचना से नहीं बच पाये हैं । 'रसात्मक काव्य काव्य है'—यह निष्कर्ष ध्वनिवादी आलङ्कारिकों की आलोचना के परिणामरूप से ही यहाँ निकाला गया है ।

१-३०

द्वितीय परिच्छेद

द्वितीय परिच्छेद का विषय अभिधा, लक्षणा और व्यञ्जना शक्तियों का विमर्श है । इस विमर्श में भी काव्यप्रकाशकार की भूल-चूक (?) का प्रदर्शन कराया गया है ।

३१-९८

तृतीय परिच्छेद

तृतीय परिच्छेद में 'रस और रसास्वाद' का विशद वर्णन है । इसमें काव्य-प्रकाश के साथ-साथ अभिनवभारती के भी रसविषयक विचारों का पर्याप्त स्पष्टीकरण किया हुआ है । इसमें नायक-नायिका-निरूपण का प्रसङ्ग 'दशरूपक' के आधार पर प्रतिपादित है ।

९९-२७८

चतुर्थ परिच्छेद

चतुर्थ परिच्छेद में 'ध्वनि' और 'गुणीभूतव्यङ्ग्य' रूप के द्विविध-रसात्मक वाक्यों अथवा महावाक्यों का विस्तृत निरूपण है । इसमें काव्यप्रकाशकार की 'चित्रकाव्य' सम्बन्धी काव्यभेद-मान्यता पर कटाक्ष किया गया है ।

२७९-३३७

पञ्चम परिच्छेद

पञ्चम परिच्छेद 'व्यञ्जना' वृत्ति और 'रसनावृत्ति' (रसास्वाद में व्यञ्जना ही रसना कही जाती है) की स्वरूप-मीमांसा का एक महान् और सफल परिश्रम है । इस पर काव्यप्रकाश के 'व्यञ्जना-प्रस्थापन'-प्रकरण की छाप अमिट रूप से पड़ी है ।

३३८-३५८

षष्ठ परिच्छेद

षष्ठ परिच्छेद नाट्यशास्त्र के नाट्य-संबन्धी विषयों का एक विस्तृत सार-संक्षेप है। इसमें 'दशरूपक'कार की नाट्यसम्बन्धी मान्यतायें ही प्रायः प्रामाणिक रूप से प्रतिपादित की गयी हैं।

३५९-५५८

सप्तम परिच्छेद

सप्तम परिच्छेद काव्यदोष-निरूपण का परिच्छेद है। इस पर काव्यप्रकाश का प्रभाव पड़ा है।

५५९-६४१

अष्टम परिच्छेद

अष्टम परिच्छेद गुण निरूपण करता है। इस परिच्छेद में साहित्यदर्पणकार की गुणविषयक अपनी मान्यतायें भी प्रकाशित की गयी हैं।

६४२-६५७

नवम परिच्छेद

नवम परिच्छेद में 'रीतितत्त्व' का निरूपण है। इसकी विचार-धाराओं के देखते यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि या तो विश्वनाथ कविराज को चक्रोक्तिजीवित का 'रीतिनिरूपण' चतुरस्र नहीं लगा या उन्होंने इस ओर दृष्टि भी नहीं सुमायी।

६५८-६६४

दशम परिच्छेद

दशम परिच्छेद अलङ्कार-निरूपण के लिए सुरक्षित है। इसमें रसध्वनिवादी विश्वनाथ कविराज ने 'अलङ्कारसर्वस्व' का आधार लिया है और आचार्य रुच्यक की भाँति एक आध नये अलङ्कारों का भी आविष्कार और रूपनिर्देश किया है। 'रसवत्' आदि को रसध्वनिवाद की दृष्टि से भी अतिरिक्त अलङ्कार सिद्ध करने में विश्वनाथ कविराज ने आचार्य जयरथ (अलङ्कारसर्वस्वविमर्शिनीकार) का सहारा लिया है और आचार्य मम्मट की मान्यताओं को तिलाञ्जलि दे दी है।

६६५-८९२

(इस प्रकार साहित्यदर्पण की रचना काव्यप्रकाश की ही भाँति १ से १० परिच्छेद पर्यन्त चलती है किन्तु काव्यप्रकाश की अपेक्षा अधिक साहित्यिक विषयों पर प्रकाश डालती है।)



साहित्यदर्पण : विवेच्य विषय

'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्'

'साहित्यदर्पण'कार की काव्य-परिभाषा है—'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्'। इसमें काव्य का लक्षण नहीं अपितु काव्य की प्रशस्ति है। जब कभी हम पढ़ते हैं—'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' तो ऐसा ही अनुभव करते हैं मानो हम किसी विशिष्ट काव्य-कृति की अनुभूतियों के आनन्द का प्रकाशन कर रहे हों। जैसे किसी सुन्दर दृश्य के देखने अथवा मधुर ध्वनि के सुनने से 'ओह' अथवा 'अहो' का विस्मयामिव्यंजक शब्द निकल पड़ता है वैसे ही 'रामायण' और 'रघुवंश', 'महा-भारत' और 'किराताजुनीय' आदि सुन्दर और सुमधुर कृतियों के अनुभव से 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' का 'अहो'कार हो उठता है। इसमें सन्देह नहीं कि जिसे वस्तुतः 'काव्य' अथवा 'कविता' कहते हैं उसकी आनन्दात्मक अनुभूति के देखते 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' की परिभाषा उपनिषद्-वाक्य सी लगती है। इसमें काव्य की रहस्यमयी भावनाएं छिपी हैं, कवियों की कला के रहस्य का संकेत छिपा है, सहृदयों की सहृदयता की कसौटी छिपी है और अन्त में विश्वनाथ कविराज की वह रसमयी काव्य-संवेदना छिपी है जो बताना तो चाहती है कि 'काव्य क्या है?' किन्तु यह न बताने पर 'कविता' करने लगती है। यदि हम विश्वनाथ कविराज के काव्य-लक्षण को 'काव्य'विषय का 'ध्वनि'काव्य कहें तो कोई अत्युक्ति नहीं।

इसको सबसे पहली ध्वनि है—

'तद्दोषो शब्दार्थौ सगुणानलंङ्कृती पुनः क्वापि।' (काव्यप्रकाश : १-४)

कैसे ? ऐसे—यहाँ कहा गया है—'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' अर्थात् 'काव्य' वह वाक्य है जो रसात्मक हो अथवा जिसका अन्तस्तत्त्व 'रस' हो। किन्तु ऐसा कहने से यह जिज्ञासा उत्पन्न हो जाती है कि 'वाक्य' क्या वस्तु है जिसमें 'रस' रूप आत्मा का अस्तित्व रहा करता है। कहना पड़ेगा कि 'वाक्य' वह पदकदम्ब है जिसमें आकांक्षा, योग्यता और आसक्ति के तत्त्व विराजमान रहा करते हैं (वाक्यं स्याद् योग्यताकांक्षासत्तियुक्तः पदोच्चयः—साहित्यदर्पण २-१)। 'वाक्य' को इससे विशद परिभाषा क्या होगी ? यह 'वाक्य' जब रसात्मक हो तो 'काव्य' है। इस प्रकार का 'वाक्य' कैसे 'रसात्मक' हो ? यह एक समस्या है। 'वाक्य' अपने आप 'रसात्मक' नहीं हो सकता चाहे वह कैसे भी साक्षात्, योग्य और आसक्तिमय पदों का सन्दर्भ अथवा समूह क्यों न हो। 'वाक्य' में 'रस'रूप आत्मतत्त्व का आधान भी कवि का ही काम है। कवि ही 'वाक्य' बनाता है और वही उसमें 'रस'रूप अनुभव-परमार्थ का आधान करता है जो कि अन्त में सहृदय के रसानुभव का स्रोत बन जाता है। जब तक कवि वाक्य-रचना न करे तब तक अपनी रसरूप आत्मा को कहाँ बैठावे ! कहाँ ले जाय ? इसलिये कवि को 'वाक्य' तो बनाना ही पड़ेगा। कवि का काम प्रतिदिन के व्यवहारवाले 'वाक्य' की रचना नहीं अपितु ऐसे 'वाक्य' की रचना है जो कि 'रस'रूप आत्मतत्त्व का 'दिव्यमंगलविग्रह' बन जाय, ऐसा बन जाय, जिसे कम से कम, 'रस'रूप राष्ट्रपति का धर्मासन कहा जाय। ऐसा वाक्य कवि कैसे बनाता है ? यह तो एक अलग प्रश्न है।

किन्तु जब कवि ऐसा 'वाक्य' बना लेता है तब उसके विश्लेषण में यही पता चलता है कि ऐसे 'वाक्य' अथवा 'पदकदम्ब' में अदोषता, सगुणता और औचित्यपूर्ण अलंकारयोजना के काव्यात्मक तत्त्वों का हाथ अवश्य है। तात्पर्य यह है कि अदोष, सगुण और समुचित रूप से अलंकृत शब्दार्थ-युगल ही वह 'वाक्य' है जो कि 'रस'रूप आत्मतत्त्व के अभिव्यञ्जन का साधन हो सकता है अथवा जिसमें कवि 'रस' का आधान किया करता है। 'रसात्मक' होने के लिए, 'रस'रूप आन्तर तत्त्व का आधार होने के लिए, वाक्य को केवल साकांक्ष, योग्य और संसृष्ट पदों का 'कदम्ब' होना अपेक्षित नहीं अपितु अदोष, सगुण और सुरुचिपूर्ण ढंग से अलंकृत होना अपेक्षित है। निष्कर्ष यही निकलता है कि 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' की काव्य-परिभाषा से 'तददोषौ शब्दार्थौ सगुणान्वनलंकृता पुनः कापि' का काव्य-लक्षण ध्वनित होता है जिसमें कवि की कृति के रूप में 'काव्य' का रहस्य निर्दिष्ट है।

कवि की कृति में ही 'रसयोग' की भी कला का स्थान है क्योंकि 'रसयोजना' के अभाव में वाक्य का रसात्मक होना असंभव है। हम जिसे 'रसात्मक' मान बैठें वह वाक्य काव्य हो या न हो किन्तु कवि जिस वाक्य में 'रसयोजना' करता है वह वाक्य 'रसात्मक' अवश्य है और 'रसात्मक' होने के नाते 'काव्य' तो है ही। वस्तुतः कवि वही है जो 'रससमाहितचित्त' हुआ करता है और 'रससमाहितचित्त' होकर ही शब्दार्थ-रचना में तत्पर हुआ करता है। 'रससमाहितचित्त' रचनाकार की रचना सर्वत्र अलंकार योजना को अनावश्यक समझती है। माधुर्य आदि गुण तो कवि की 'रससमाधि' के कारण उसकी रचना में अवश्यम्भावी हैं, जिन्हें रस के अपकर्षकारक दोष कहते हैं वे या तो कवि की शक्ति अथवा उसकी रससमाधि के प्रभाव से उसकी रचना के पास फटकते ही नहीं या यदि यदा-कदा लुकते-छिपते आ भी जायें तो उनका पता नहीं चलता और इसलिए वे खटकते भी नहीं। फिर कवि की 'शक्ति' में 'व्युत्पत्ति' को भी तो वश में करने की शक्ति निहित है।

कहने का अभिप्राय यह है कि 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' की काव्य-परिभाषा अपनी उस ऐतिहासिक पृष्ठभूमि का संकेत करती रहती है जिसमें काव्य अदोष, सगुण और उचित रूप से अलंकृत शब्दार्थ-सन्दर्भ के रूप में दिखायी देता है।

इस काव्य-परिभाषा की दूसरी ध्वनि है—'रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्दः काव्यम्' (रस-गंगाधर : काव्य-लक्षण) यह ध्वनि वस्तुतः इस काव्य परिभाषा के ऐतिहासिक विकास की सूचना है। बात यह है कि जब रसात्मक 'वाक्य' को काव्य कहा जाय तब 'वाक्य' के रचनात्मक उपकरण तक पहुँचना आवश्यक हो जाता है। 'रस' से बढ़कर रमणीय अर्थ और क्या हो सकता है ? यह रमणीय अर्थ, जिसे 'रस' कहते हैं, काव्य की आत्मा है। इसलिए 'रसात्मक वाक्य' को काव्य कहने से यही अभिप्राय निकलता है कि 'रमणीयार्थप्रतिपादक वाक्य' काव्य है। यह 'वाक्य' पद-समूह है किन्तु समूह तो 'पद' का ही समूह है इसलिए यदि रमणीय अर्थ के प्रतिपादक 'पद' को काव्य कहा जाय तो आपत्ति क्या ? और यदि 'पद' के बदले 'शब्द' कहा जाय, जैसा कि पण्डितराज जगन्नाथ ने कहा ही है, तब तो सोने में सुगन्ध आ गयी। 'पद' से वर्णध्वनियों के उस संहतक्रम-स्वरूप का अभिप्राय है जो कि अर्थ-प्रतिपादक हुआ करता है किन्तु 'शब्द' में उन वर्ण ध्वनियों की संगीत-माधुरी और चित्र-वैचित्र्य का भी रहस्य छिपा है जिसमें रसाभिव्यञ्जन की तन्मात्रार्थें रहा करती हैं। और सभी कवि अथवा काव्यालोचक यही मानते हैं कि काव्य का परमाणु शब्द अथवा वर्णध्वनि है जिसके आधार पर रसानुकूल पदरचना अथवा शब्दार्थ-योजना

की जाया करती है और जिसके विश्लेषण में, कविता में सङ्गीतात्मकता अथवा चित्रात्मकता की विशेषताओं का विश्लेषण किया जा सकता है ।

‘रसात्मकता’ का विश्लेषण कीजिए । क्या कीजियेगा ? यही कहियेगा कि ‘विभावादियोजना’ की गयी है । ‘विभावादियोजना’ किस साधन से की गयी ? ‘पद’ के द्वारा की गयी । ‘पद’ एक दृष्टि से अर्थ का प्रतिरूप है और दूसरी दृष्टि से वर्ण-ध्वनियों और उनकी विशेषताओं का आधार है, शब्द है । अब-यद् स्पष्ट है कि ‘वाक्यं रसात्मकं काव्यम्’ की समीक्षा करते करते ‘रमणीयार्थ-प्रतिपादकः शब्दः काव्यम्’ के निष्कर्ष तक पहुँच गये । किन्तु क्या काव्य का यही लक्षण किया जाय कि ‘काव्य रसात्मक वाक्य है’ ? रसिकों की रस संवेदना की दृष्टि से तो यही काव्य-लक्षण चतुरस्र लगता है । किन्तु कवि की रस-योजना की दृष्टि से इसे समझस नहीं माना जा सकता । कवि की रस-योजना की दृष्टि से तो ‘तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलंकृती पुनः कापि’ को ही काव्य का निर्दुष्ट लक्षण मानना पड़ जाता है और यदि दोनों दृष्टियों की समन्वयात्मक-दृष्टि अपनायी जाय तब ‘रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्दः काव्यम्’ के काव्य-लक्षण में ही पूर्णता प्रतीत होती है । वैसे तो भगवान् विष्णु को ‘शब्दमूर्तिधर’ कहा गया है किन्तु कविजन शब्दमूर्तिधर विष्णु की उपासना के रूप में काव्य नहीं रचा करते । कविजन की देवी वाग्देवता सरस्वती है और उसकी सबसे बड़ी विशेषता ‘वीणा-सङ्गीत’ हैं । यह ‘वीणा-सङ्गीत’ वर्ण-ध्वनियों की मधुरता और ओजस्विता एवं प्रसन्नता का एक ‘रूपक’ है । सरस्वती की कृपा से ही, जैसा कि कवियों का विश्वास है, कविता रची जाती है । सरस्वती की सबसे बड़ी कृपा यही हो सकती है कि वह किसी कवि को अपनी वीणा सुना दे । वैसे तो सरस्वती की वीणाशृङ्गार सर्वत्र हो रही है और सदा से हो रही है किन्तु उसे सुन सकने का भाग्य विरलों का ही है । किन्तु जो कवि उसे सुना करता है उसका ध्यान पदों की अपेक्षा वर्णध्वनियों पर ही अधिक जमा रहा करता है । सरस्वती की शब्द-वीणा सुनकर कवि उसका स्वयं अभ्यास करता है और उसकी कविता में उसकी शब्दवीणा की ऐसी शृङ्गार पैदा हो जाती है जो ‘रस’ के अवतार की ‘माङ्गल्य शङ्ख-ध्वनि’ सी लगा करती है ।

इसमें सन्देह नहीं कि ‘रसात्मकं वाक्यं काव्यम्’ में कवि की उस शब्दवीणा का संकेत किया जा रहा है जो कि ‘रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्दः काव्यम्’ की परिभाषा के रूप में झलक उठता है अथवा शब्दवीणा की उस वादन-शैली की सूचना दी जा रही है जिसे ‘तददोषौ शब्दार्थौ सगुणा-वनलंकृती पुनः कापि’ के मन्त्र की साधना के रूप में समझा जा सकता है ।

खास बात तो यह है कि ‘वाक्यं रसात्मकं काव्यम्’ का काव्य-लक्षण कुछ ऐसा विचित्र है कि जब तक इसका भावनात्मक निरूपण करते रहिये तब तक तो बड़ा भावपूर्ण और अर्थ-निर्भर लगता रहेगा किन्तु जब बौद्धिक विश्लेषण के अणुवीक्षण-यन्त्र से देखिये तब इसके तत्त्व कपूर की भाँति उड़ते दिखायी देने लगेंगे । कारण यह है कि यह ‘काव्य’लक्षण काव्य के उपकरण-तत्त्वों, जैसे कि अलङ्कार, गुण, दोषाभाव और रीति को वाक्य की ‘रसात्मकता’ का उपकरण नहीं सिद्ध करता अपितु ‘रसात्मक वाक्य’ का उत्कर्षाधायक मात्र मान बैठता है—‘दोषास्तस्यापकर्षकाः । उत्कर्षहेतवः प्रोक्ताः गुणालङ्काररीतयः’—साहित्यदर्पण १-३ । अलङ्कार, गुण और रीति को यदि रसात्मक वाक्य अथवा ‘काव्य’ का उत्कर्षाधायक तत्त्व ही माना जाय तब ‘प्रतिभा’ को भी तो काव्य का उत्कर्षाधायक तत्त्व ही मानना पड़ेगा न कि उत्पादक तत्त्व अथवा परम तत्त्व ! यह तो ‘कविप्रतिभा’ है जो क्या शब्दग्राम, क्या अर्थसार्थ, क्या अलङ्कारतन्त्र और क्या उक्तिमार्ग—सब कुछ को कवि हृदय में प्रतिभासित किया करती है—

‘या शब्दप्रामाण्यमलङ्कारतन्त्रमुक्तिमार्गमन्यदपि तथाविधमधिहृदयं प्रतिभा-
स्रयति सा प्रतिभा । अप्रतिभस्य पदार्थसार्थः परोक्ष इव, प्रतिभावतः पुनरपर्यतोऽपि
प्रत्यक्ष इव । यतो नैवाविरुद्ध-कुमारदासादयो जात्यन्धाः कवयः श्रयन्ते, केचन महाक-
वयोऽपि देशद्वीपान्तरकथापुरुषादिदर्शनेन तत्रत्या व्यवहृतिं निषण्णन्तिस्म ।’ (राजशेखर :
काव्यमीमांसा : ४ र्थ अध्याय)

यह कैसा काव्यलक्षण जिससे कविप्रतिभा भी काव्य का उत्कर्षाधायक तत्त्व बना दी जाय ?

इतना ही क्यों ? इस काव्यलक्षण से काव्य के भेदों का निष्कर्ष निकालना असम्भव है ।
‘लक्षण’ ऐसा होना चाहिये जिससे वस्तु का सामान्य स्वरूप पहचान लिया जाय और जो वस्तु
के विशेषों अथवा भेदों में भी अनुगत हो सके । यह काव्यलक्षण ‘काव्यसामान्य’ का लक्षण कदापि
नहीं हो सकता क्योंकि इसमें ‘काव्यविशेष’ की ही पहचान दी हुई है । यह काव्यविशेष और कोई
काव्य नहीं अपितु रसाध्वनिकाव्य ही अथवा रसादिध्वनिकाव्य ही हो सकता है । तब ‘काव्यं
ध्वनिगुणीभूतव्यङ्ग्यं चेति द्विधा मतम्’ (साहित्यदर्पण ४. १) कैसे कह दिया गया ? वान यह है
कि पहला काव्यप्रकार अर्थात् रसादिध्वनिरूप काव्यप्रकार तो लक्षण में ही आ गया है । उसे लक्षण
से बाहर कैसे किया जा सकता है और दूसरे काव्यप्रकार अर्थात् ‘गुणीभूतव्यङ्ग्य’रूप काव्यप्रकार
को ‘रसात्मक वाक्य’रूप भी एक साँस में कैसे कहा जा सकता है । ‘गुणीभूतव्यङ्ग्य’ काव्य का वह
भेद और वस्तुतः उस भेद का भी एक अंश ही रसात्मक कहा जा सकता है जिसे ‘इतराङ्ग’ व्यङ्ग्य-
रूप गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्य कहा गया है—

(इतराङ्गमितरस्य रसोदेरङ्गं रसादिव्यङ्ग्यम् , यथा—

‘अयं स रसनोरकर्षी पीनस्तनविमर्दनः ।

नाभ्यूरुजघनस्पर्शी नीविविस्त्रंसनः करः ॥’

अत्र शृङ्गारः करुणस्याङ्गम् — साहित्यदर्पण : ४. १२) ।

फिर कवि-परम्परा से चल आते शब्दचित्र और अर्थचित्र की रचनाओं को कहाँ रखा जायगा ?
इन्हें काव्य तो कहा नहीं जा सकता क्योंकि ये ऐसे वाक्य हैं जो रसात्मक नहीं प्रतीत हुआ करते ।
इनकेलिये अकाव्य की एक नयी श्रेणी बनानी पड़ेगी । यदि यह कहा जाय कि ‘वाक्यं रसात्मकं काव्यम्’
में ही यह भी कह दिया गया है कि ‘वाक्यं रसात्मकं काव्यम्’ और इसलिये ‘चित्रकाव्य’ के
लिये कोई चिन्ता नहीं, तब भी इतना तो पूछना ही पड़ेगा कि बड़े-बड़े आलङ्कारिक क्योंकर शब्द-
चित्र और अर्थचित्र की रचनाओं को ‘कविकृति’ मानते आये हैं ? ‘कवेः कर्म काव्यम्’—काव्य वह है
जो कवि की कृति है अथवा कविता-कला द्वारा उत्पाद्य कलात्मक वस्तु है । कविकृति के रूप में जैसे
‘रसात्मक वाक्य’ की पहचान काव्यमर्मज्ञता की एक परीक्षा है वैसे ही ‘चित्रात्मक वाक्य’ की भी
पहचान काव्यमर्मज्ञता की दूसरी परीक्षा है । जो आलंकारिक दूसरी परीक्षा में उत्तीर्ण हो सकता
है वही पहली परीक्षा में बैठ सकता है । दूसरी परीक्षा में बैठना ही ‘आलङ्कारिकता’ का पहला
अभ्यास है । इसमें बैठने का अर्थ यह नहीं कि इसे तुच्छ समझा जाय अपितु यह है कि इसकी
उपयोगिताओं का पूरा-पूरा लाभ उठाया जाय । तभी तो काव्यप्रकाशकार ने अवर, मध्यम और
उत्तम काव्य का श्रेणीविभाग मन में रखते ‘तद्दोषो शब्दार्थो सगुणावनलंकृती पुनः कापि’ के लक्षण
में काव्य-सामान्य-का स्वरूप-निर्देश किया है । और चलिये—‘वाक्यं रसात्मकं काव्यम्’ अवश्य
कहिये किन्तु फिर ‘साक्षात् रसात्मकम्’ और ‘परम्परया रसात्मकम्’ का भी अभिप्राय मन में

रखिये, नहीं तो, इस काव्यलक्षण से 'रसध्वनि' और 'गुणोभूतव्यङ्ग्य'रूप काव्य-विशेषों अथवा काव्य-भेदों की सङ्गति कैसे बैठ पायेगी ? 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' का काव्यलक्षण 'ध्वनि'काव्य से तो सर्वथा संगत कदापि माना नहीं जा सकता क्योंकि 'ध्वनि'काव्य का लक्षण है—

'वाच्यातिशयिनी व्यङ्ग्ये ध्वनिस्तत् काव्यसुलभम् । वाच्यादधिकचमत्कारिणी व्यङ्ग्यार्थे ध्वन्यतेऽस्मिन्निति व्युत्पत्त्या ध्वनिर्नामोत्तमं काव्यम् !

भेदो ध्वनेरपि द्वाबुद्धीरितौ लघणाभिधामूलौ ।

अविवक्षितवाच्योऽन्यो विवक्षितान्यपरवाच्यश्च ॥'

(साहित्यदर्पण : ४, १-२)

और इसमें 'रसात्मकता' का सन्देह केवल अभिधामूलक ध्वनिकाव्य से ही जुड़ पाता है न कि लक्षणागमूलक ध्वनिकाव्य से भी । अब जब कि 'काव्य' अथवा 'रसात्मक वाक्य' का पहला ही भेद ऐसा है जिसमें केवल रसात्मकता ही नहीं अपितु वस्तु और अलङ्कार आदिरूप ध्वन्यात्मकता भी है तब यह कैसे मान लिया जाय कि 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' का काव्यलक्षण बड़ा सुन्दर है, बड़ा मार्मिक और बड़ा युक्तिपूर्ण है । यह काव्यलक्षण तो गढ़बढ़ सा लगता है । अच्छा है इसे काव्य का लक्षण न माना जाय ।

फिर 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' का क्या किया जाय ? अलङ्कारशास्त्र में इसे स्थान दिया जाय या नहीं ? इतना तो निश्चित है कि अलङ्कारशास्त्र में 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' ने अपना एक स्थान बना लिया है और यह स्थान एक महत्त्वपूर्ण स्थान है । इस 'काव्यलक्षण' के महत्त्व के कई एक कारण हैं । सबसे पहला कारण यह है कि इसमें आनन्दवर्धनाचार्य की 'काव्यस्यात्मा ध्वनिः' की विचारधारार्ये केन्द्रित दिखायी दिया करती हैं । आनन्दवर्धन ने 'काव्यस्यात्मा ध्वनिः' की उक्ति में काव्य का लक्षण नहीं किया क्योंकि उनका कार्य काव्य का लक्षण-निर्माण नहीं अपितु कलाकृति के रूप में 'काव्य' का रचनात्मक और रसनात्मक विश्लेषण था । यह महान् कार्य जब हो चुका और अलङ्कारशास्त्र के इतिहास में 'ध्वनिवाद' एक 'काव्यवाद' के बदले 'काव्यदर्शन' और 'काव्यसाधना' के रूप में प्रतिष्ठित हो गया तब उसकी मान्यताओं के स्पष्टीकरण में, एक काव्य-लक्षण का निर्माण, एक ऐतिहासिक आवश्यकता बन गया । इस ऐतिहासिक आवश्यकता की सर्वप्रथम पहचान विश्वनाथ कविराज ने ही की और अपनी साहित्यिक प्रवृत्तियों और संवेदनाओं के आधार पर, इसकी पूर्ति का भी सर्वप्रथम मगीरय-प्रयत्न उन्हीं का कार्य है । 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' के रूप में विश्वनाथ कविराज ने केवल अपने युग की ही साहित्यिक संवेदनाओं की सूचना नहीं दी अपितु बाद के युगों की साहित्यिक संवेदनाओं को भी पर्याप्त रूप से प्रेरित किया ।

'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' की काव्य-परिभाषा के महत्त्व का दूसरा कारण यह है कि इससे इस बात की पुष्टि हो जाती है कि 'काव्य' की कोई भी परिभाषा काव्य का चतुरस्र लक्षण नहीं बना सकती । काव्य की कोई भी परिभाषा न बन पाय—यह तो काव्य का सौभाग्य है, दुर्भाग्य नहीं । प्रत्येक आलङ्कारिक अपने अपने युग की काव्यात्मक चेतनाओं को काव्यलक्षण के रूप में प्रकट किया करता है । उसका काव्य-लक्षण उसके युग के लिये ठीक है किन्तु सभी युगों के लिये वही एक आदर्श हो ऐसी बात ठीक नहीं मानी जा सकती । विश्वनाथ कविराज के समसामयिक काव्यरसिक 'रस' की आलोचना-प्रत्यालोचना में आनन्द लिया करते थे । ये काव्यरसिक काव्यमर्मज्ञ भी थे । इन काव्यमर्मज्ञों में कुछ ही विचारधारार्यों से हम परिचित भी हैं । जैसे कि विश्वनाथ कविराज के प्रपितामह ही 'विस्मय' की 'अनुभूति' को 'रसानुभूति' के रूप में सिद्ध करने में दत्तचित्त थे—

‘रसे सारश्चमत्कारः सर्वत्राप्यनुभूयते ।
तच्चमत्कारसारस्वे सर्वत्राप्यद्भुतो रसः ॥
तस्माद्भूतमेवाह कृती नारायणो रसम् ।’

(साहित्यदर्पण : तृतीय परिच्छेद)

अथवा जैसे कि विश्वनाथ कविराज के सगोत्र, कविपण्डितमुख्य श्री चण्डीदास ने काव्य में ‘रसास्वाद’ की अवस्था में ‘रसध्वनि’ और ‘गुणीभूतव्यङ्ग्य’ के विवेक की असंभावना का सिद्धान्त स्थापित किया था—

‘काव्यार्थस्याखण्डबुद्धिवेद्यस्य तन्मयीभावेनास्वाददशायां गुणप्रधानभावावभासस्ताव-
च्छानुभूयते, कालान्तरे तु प्रकारणादिपर्यालोचनया भवन्नप्यसौ न काव्यव्यपदेशं व्याहन्तुः-
मीशः, तस्यास्वादमात्रायत्तत्वात् ।’

(साहित्यदर्पण : चतुर्थ परिच्छेद)

‘रस’ की इन विचारधाराओं में जिसका हृदय डूबता-उतराता हो, उसके लिए ‘वाक्यं रसात्मकं काव्यम्’ के अतिरिक्त और काव्यलक्षण क्यौंकर अभिप्रेत हो? इस काव्यलक्षण में वही काव्य-विषयक रहस्य निम्न अथवा अनिम्न पड़ा है जिसे रसविषयक विचार-विमर्श में देखा जा सकता है ।

विश्वनाथ कविराज की काव्य-परिभाषा के महत्त्व के तीसरे कारण के रूप में जो बात दिखायी देती है वह यह है कि इसी परिभाषा के द्वारा ‘रसात्मक वाक्य और रसात्मक महावाक्य’ अथवा ‘महाकाव्य की रसात्मक पक्वाक्यता’ का सिद्धान्त सबसे पहले प्रवर्तित हुआ । विश्वनाथ कविराज के पहले के सभी आलङ्कारिक ‘महाकाव्यप्रबन्ध’ की दृष्टि से काव्य-लक्षण न कर काव्यवाक्य की दृष्टि से ही काव्यलक्षण किया करते थे । जैसे ‘तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलंकृती पुनः कापि’ का काव्य-लक्षण भी महाकाव्य-प्रबन्ध की दृष्टि से काव्यलक्षण माना जा सकता है क्यौंकि अदोष, सगुण और औचित्य के साथ अलंकृत शब्दार्थयुगल समस्त महाकाव्य-प्रबन्धरूप शब्दार्थयुगल सिद्ध हो सकता है किन्तु ‘महाकाव्य-प्रबन्ध’ को केवल अदोष, सगुण और उचित रूप से अलंकृत ‘शब्दार्थ-समुच्चय’ कहना महाकाव्य-प्रबन्धविषयक अनभिज्ञता के अतिरिक्त और क्या हो सकता है? ‘वाक्यं रसात्मकं काव्यम्’ के काव्यलक्षण से ही विश्वनाथ कविराज की वह समीक्षादृष्टि परिष्कृत हुई जिसे हम उनकी निम्न महाकाव्य-प्रबन्ध भावना में स्पष्ट रूप से प्रतिबिम्बित देख सकते हैं—

‘ननु तर्हि प्रबन्धान्तर्वर्तिनां केषाञ्चिन्निरसानां पद्यानां काव्यत्वं न स्यादिति चेन्न ।
रसवत्पद्यान्तर्गतनीरसपदानामिव पद्मरसेन प्रबन्धरसेनैव तेषां रसवत्ताङ्गीकारात् ।’

(साहित्यदर्पण : प्रथम परिच्छेद)

ऐसा लगता है जैसे अन्य आलङ्कारिकों ने ‘मुक्तक’ की दृष्टि से काव्य की परिभाषा की, और विश्वनाथ कविराज ही ऐसे सर्वप्रथम एक आलङ्कारिक हैं जिनकी दृष्टि ‘महाकाव्यप्रबन्ध’ के आधार पर ‘काव्य’स्वरूप के निरूपण में प्रवृत्त हुई ।

काव्यलक्षण करने में किस कवि अथवा रसिक के मन में उद्दिग्गता नहीं पैदा होगी? ध्वनि-कार आनन्दवर्धन ने ‘काव्यलक्षण’ की ये संभावनायें निदिष्ट की थीं—

(१) शब्दार्थघरीरं तावत् काव्यम् (ध्वन्यालोक : उद्योत १) । इस काव्यलक्षण में जो कमी थी उसे भी उन्होंने ही इस प्रकार निदिष्ट किया—

‘तत्र च शब्दगताश्चरश्वहेतवोऽनुप्रासादयः प्रसिद्धाः एव । अर्थगताश्चोपमादयः । वर्णसंघटनाधर्माश्च ये माधुर्यादयस्तेऽपि प्रतीयन्ते । तद्वनतिरिक्तवृत्तयो वृत्तयोऽपि याः कैश्चिद्गुपनागरिकाद्याः प्रकाशिताः, ता अपि गताः श्रवणगोचरम् । रीतयश्च वैदर्भीप्रभृतयः तद्वतिरिक्तः कोऽयं ध्वनिर्नामिति ।’

यह काव्यलक्षण ‘शब्दार्थो सहितौ काव्यम्’ (मामह) का संकेत करता है । इसमें काव्यशरीर का निरूपण अवश्य है और काव्यशरीर के सौन्दर्याधायक किंवा सौन्दर्यवर्धक तत्त्वों का भी संकेत निर्विवाद है किन्तु इसमें एक कमी है और वह है काव्य के ‘आत्मतत्त्व’ की कमी । इस काव्य-लक्षण पर चार्वाकदर्शन का प्रभाव स्पष्ट है किन्तु इसी की दृष्टि से ‘काव्य’ का स्वरूप परमार्थ नहीं बताया जा सकता ।

(२) ‘सहृदयहृदयाह्लादिशब्दार्थमयश्वमेव काव्यलक्षणम्’ (ध्वन्यालोकः प्रथम उद्योत) । किन्तु यहाँ भी सहृदयहृदय की आह्लादजनकता के रूप में शब्द और अर्थ के ही सौन्दर्य और वैचित्र्य का संकेत है न कि काव्य के किसी अन्तस्तत्त्व का ।

(३) ‘काव्यस्य हि ललितोचितसन्निवेशाचारुणः शरीरस्येवात्मा साररूपतया स्थितः सहृदयश्लाघ्यो योऽर्थः...’ (ध्वन्यालोकः प्रथम उद्योत) । यह ‘काव्यलक्षण’ रसध्वनिवादी आचार्य आनन्दवर्धन को मान्य है क्योंकि इसमें ‘साररूप से अवस्थित रसरूप आत्मतत्त्व के अभिव्यञ्जन के आधाररूप में’ ‘शब्दार्थयुगल’ को ‘काव्य’ माना गया है । विश्वनाथ कविराज का काव्यलक्षण इन सम्भावनाओं को सामने रखकर चल रहा है । ‘वाक्यं रसात्मकं काव्यम्’ और ‘काव्यं हि ललितोचितसन्निवेशाचारुणसहृदयहृदयाह्लादिसाररूपरसात्मकं शब्दार्थयुगलम्’ में तात्पर्यतः कोई भेद नहीं ।

‘वाक्यं रसात्मकं काव्यम्’ के सम्बन्ध में इतना अवश्य कहना पड़ता है कि यह काव्यलक्षण ‘रस-ध्वनिप्रबन्ध’ का ही लक्षण है न कि ‘काव्यप्रबन्ध’ का । ध्वनिकार के लिये तो ‘रसध्वनिप्रबन्ध’ का ही लक्षण आवश्यक था किन्तु साहित्यदर्पणकार के लिए काव्य-प्रबन्ध का ही लक्षण अपेक्षित प्रतीत होता है । इस दृष्टि से देखते इसमें कोई सन्देह नहीं कि ‘रसध्वनिप्रबन्ध’ के लिए तो ‘वाक्यं रसात्मकं काव्यम्’ का लक्षण सर्वथा चतुरस्र है किन्तु इस लक्षण के साथ ‘साहित्यदर्पण’ के अनेक विवेच्य विषयों का सम्बन्ध दृढ़ता दिखाई देता है । इसमें साहित्यदर्पणकार का दोष कम और ‘काव्य’ स्वरूप की स्वसंवेद्यता और अनिर्वचनीयता का गुण अधिक है ।

चतुर्वर्गफलप्राप्तिः सुखादल्पधियामपि । काव्यादेव... ॥

सभी काव्य मर्मज्ञों ने ‘काव्य’ के प्रयोजन की चिन्ता और चर्चा की है । किन्तु ‘अलङ्कारशास्त्र’ के प्रयोजन की चिन्ता किसी को न हुई । विश्वनाथ कविराज ने ही सर्वप्रथम स्पष्टतया ‘काव्य’ और ‘काव्यालोचना’ अथवा ‘कवि’ और ‘काव्यालोचक’ के एकरस प्रयोजन अथवा उद्देश्य का विचार-विमर्श किया है । ‘अस्य ग्रन्थस्य काव्याङ्गतया काव्यफलैरेव फलवत्त्वमिति काव्यफलान्याह’ (साहित्यदर्पणः १म परिच्छेद) की भूमिका के साथ, काव्य-प्रयोजन के रूप में ‘चतुर्वर्गप्राप्ति’ की प्रतिष्ठा अलङ्कारशास्त्र अथवा साहित्यशास्त्र में एक महत्त्व रखती है । यज्ञःप्राप्ति, अर्थलाभ, व्यवहारज्ञान, अमङ्गलनिवारण, रसास्वाद और सरसोपदेश के काव्य-प्रयोजनों को ‘चतुर्वर्ग’ अथवा ‘पुरुषार्थचतुष्टय’ में अन्तर्भूत करना एक आवश्यक काव्यविषयक विचार है । मनुष्य की सभी क्रियाएँ चतुर्वर्ग के भीतर समा जाती हैं । काव्य भी मनुष्य की क्रिया है और काव्यसमीक्षा

काव्य क्रिया का एक अङ्ग है—इस दृष्टि से काव्य और काव्यसमीक्षा का उद्देश्य वैयक्तिक और सामाजिक चतुर्वर्गप्राप्ति ही हो सकता है। वैसे 'वक्रोक्तिजीवितकार' आचार्य कुन्तक ने भी 'चतुर्वर्गप्राप्ति' को ही कवि और सहृदय के प्रयोजनरूप से माना है—

**‘धर्मादिसाधनोपायः सुकुमारक्रमोदितः ।
काव्यध्वञ्चोऽभिजातानां हृदयाह्लादकारकः ॥’**

हृदयाह्लादकारकश्चित्तानन्दजनकः काव्यध्वञ्चः सर्गबन्धादिर्भवतीति सम्बन्धः । कस्येत्या-
कांशायामाह—अभिजातानाम् । अभिजाताः सख्य राजपुत्रादयः धर्माद्युपेयार्थिनी विजिगी-
षवः क्लेशभीरवश्च सुकुमाराशयस्वात्तेषाम् । तथा सत्यपि तदाह्लादकत्वे काव्यध्वञ्चस्य
क्रीडनकादिप्रस्यता प्राप्नोतीत्याह—धर्मादिसाधनोपायः । धर्मादेरुपेयभूतस्य साधने
सम्पादने तद्गुणधरूपत्वाद्गुणपस्तत्प्राप्तिसिन्धुमत्तम् । तथापि तथाविधपुरुषार्थोपदेशपरै-
परैरपि शास्त्रैः किमपराद्धमित्यभिधीयते—सुकुमारक्रमोदितः । सुकुमारः सुन्दरः सहृदय-
हृदयहारी क्रमः परिपाटीविन्यासस्तेनोदितः कथितः सन् । अभिजातानामाह्लादकत्वे सति
प्रवर्तकत्वात् काव्यध्वञ्चो धर्मादिप्राप्त्युपायतां प्रतिपद्यते । शास्त्रेषु पुनः कठोरक्रमाभिहित-
त्वात् धर्माद्युपदेशो दुरवगाहः । तथाविधे विषये विद्यमानोऽप्यकिञ्चिदकर एव ।.....
तदेवं शास्त्रातिरिक्तं प्रगुणमस्येव प्रयोजनं काव्यध्वञ्चस्य ।’ (वक्रोक्तिजीवित : १म उन्नेष)
किन्तु अलङ्कारशास्त्र के प्रयोजन के रूप में उन्होंने 'लोकोत्तरचमत्कारकारिवैचित्र्यसिद्धि' का
ही संकेत किया है। वक्रोक्तिजीवितकार ने 'चतुर्वर्गप्राप्ति' के बाद काव्य के 'लोकयात्राप्रवर्तननि-
मित्त' प्रयोजन और 'तदास्वरमणीय' प्रयोजन—क्योंकि चतुर्वर्गप्राप्तिरूप प्रयोजन समयान्तरभावी
ही प्रयोजन हो सकता है—का अलग परिगणन किया है—

**‘व्ययहारपरिस्पन्द-सौन्दर्य-व्यवहारिभिः ।
सकाश्याधिगमादेव नूतनौचिरयमाप्यते ॥’**

तद्विदमुक्तं भवति—महतां हि राजादीनां व्यवहारे वर्ण्यमाने तदङ्गभूताः सर्वे मुख्यामा-
त्यप्रभृतयः समुचितप्रतिश्विककर्तव्यव्यवहारनिपुणतया निवध्यमानाः सकलव्यवहारि-
वृत्तोपदेशतामापद्यन्ते । ततः सर्वैः कश्चित् कमनीयकाव्ये कृतश्रमः समासादितव्यवहार-
परिस्पन्दसौन्दर्यातिशयः श्लाघनीयफलभाग् भवति ।

योऽसौ चतुर्वर्गलक्षणः पुरुषार्थस्तदुपार्जनविषयव्युत्पत्तिकारणतया काव्यस्य पारम्पर्येण
प्रयोजनमित्याग्नातः, सोऽपि समयान्तरभावितया तद्गुणभोगस्य तत्फलभूताह्लादकारित्वेन
तत्कालमेव पर्यवस्यति । ततस्तदतिरिक्तं किमपि सहृदयहृदयसंवाद्सुभगं तदास्वरमणीयं
प्रयोजनान्तरमभिधातुमाह—

**चतुर्वर्गफलास्वादमप्यतिक्रम्य तद्विदाम् ।
काव्यामृततरसेनान्तश्चमत्कारो वितन्यते ॥**

योऽसौ चतुर्वर्गफलास्वादः प्रकृतपुरुषार्थतया स्वशास्त्रप्रयोजनत्वेन प्रसिद्धः सोऽप्यस्य
काव्यामृतचर्वणचमत्कारककामाप्रस्य न कामपि साग्यकलानां कर्तुमर्हतीति ।.....

**‘कटुकौषधवस्त्रास्त्रमविद्याव्याधिनाशनम् ।
आह्लाद्यमृतवत्काव्यमभिवेकगदापहम् ॥’**

(वक्रोक्तिजीवित : १म उन्नेष)

विश्वनाथ कविराज ने आचार्य कुन्तक से बहुत जुष्ट लिया है किन्तु 'चतुर्वर्ग' अथवा 'पुरषार्थ-चतुष्टय' के बाहर 'लोकयात्राप्रवर्तन' रूप किसी अतिरिक्त काव्यप्रयोजन की मान्यता उन्हें खटक जाती है। विश्वनाथ कविराज 'रसास्वाद' को 'तदात्वरमणीय' काव्यप्रयोजन कैसे मान सकते हैं ? उनके लिये काव्य 'रसात्मक वाक्य' है। सहृदय का रसास्वाद काव्य के स्वरूप की ही पहचान है। 'रसास्वाद' को पृथक् रूप से काव्य का प्रयोजन तो वह माने जो काव्य को अदोष, सगुण तथा समुचित रूप से अलंकृत शब्दार्थ-सन्दर्भ कहे। 'रसास्वाद' रूप काव्यप्रयोजन तो वस्तुतः काव्य-स्वरूप-संस्पर्शी प्रयोजन है। यह तो काव्य की एक अपनी विशेषता है। काव्य के प्रयोजन रूप से उसी का निर्देश आवश्यक है जो मानव जीवन का प्रयोजन है, मनुष्य की कृतियों का उद्देश्य है। यह उद्देश्य अथवा प्रयोजन 'पुरषार्थचतुष्टय' की प्राप्ति के अतिरिक्त और क्या हो सकता है ? 'पुरषार्थचतुष्टय' में ही 'लोकयात्राप्रवर्तन' समा जाता है। इस दृष्टि से 'चतुर्वर्गप्राप्ति' को रसात्मक वाक्यरूप काव्य की रचना, रसना और सर्माक्षा का समान प्रयोजन सिद्ध करना अत्यन्त व्ययुक्त है।

'रामादिवद्वर्तितव्यम् न रावणादिवत्'—यह काव्य का प्रयोजन चतुर्वर्गप्राप्ति-रूप प्रयोजन का ही एक संकेत है। शास्त्र का भी प्रयोजन चतुर्वर्ग-प्राप्ति है किन्तु चतुर्वर्ग-प्राप्ति के लिये शास्त्रमार्ग का अवलम्बन कष्टकारक और अयासमय है। काव्य के द्वारा चतुर्वर्गप्राप्ति में सर्वसाधारण का अधिकार है क्योंकि काव्य के अधिकारी की योग्यता वर्गाश्रम-धर्म का अनुपालन नहीं अपितु सहृदयता की योग्यता है। विश्वनाथ कविराज ने इसीलिये कहा है—

'चतुर्वर्गप्राप्तिर्हि वेदशास्त्रेषु नोरसतया दुःखादेव परिणतबुद्धीनामेव जायते। परमानन्दसंदोहजनकतया सुखादेव सुकुमारबुद्धीनामपि पुनः काव्यादेव। ननु तर्हि परिणत-बुद्धिभिः ससु वेदशास्त्रेषु किमिति काव्ये यतः करणीय इत्यपि न वाच्यम्। कटुकौषण्योप-शमनीयस्य रोगस्य सितशर्करोपशमनीयत्वे कस्य वा रोगिणः सितशर्कराप्रवृत्तिः साधी-यसी न स्यात्।' (साहित्यदर्पण : १म परिच्छेद) अर्थात् शास्त्र से चतुर्वर्गप्राप्ति दुःखसाध्य है और सभी के लिये सम्भव नहीं। काव्य का स्वरूप ही आनन्दात्मक है जिसके कारण काव्य से चतुर्वर्गप्राप्ति सुखसाध्य है और मनुष्यमात्र के लिये सम्भव है। वेदादिशास्त्र तो मानव जीवन के ताप-संताप के निवारणार्थ 'कड़वी औषध' हैं किन्तु काव्य वह 'मीठी खांड' है जिसके आस्वाद में ही ताप-संताप अनायास ज्ञान्त हो जाते हैं।

ऐसे काव्य के इस सरस चतुर्वर्गप्राप्तिरूप काव्यप्रयोजन का निर्देश आचार्य रुद्रट का ही किया हुआ है—

'ननु काव्येन क्रियते सरसानामवगमश्चतुर्वर्गं।

लघु मृदु च नोरसेभ्यस्ते, हि त्रस्यन्ति शास्त्रेभ्यः ॥'

जिसे आचार्य मम्मट ने इस उक्ति में दुहराया है—

'कान्तेव सरसतापादनेनाभिमुखीकृत्य रामादिवद् वर्तितव्यं न रावणादिवद्विर्युपदेशं च यथायोगं कवेः सहृदयस्य च करोतीति सर्वथा तत्र यतनीयम् ।'

(काव्यप्रकाश : १म उल्लास)

किन्तु विश्वनाथ कविराज की यहाँ एक और ही विशेषता दिखाई देती है और वह यह है कि उन्होंने कवि और सहृदय के अतिरिक्त आलङ्कारिक अथवा काव्यसमीक्षक के लिये भी, काव्य के प्रयोजनरूप से 'चतुर्वर्गप्राप्ति' का ही उल्लेख किया है।

कवित्वं दुर्लभं तत्र शक्तिस्तत्र सुदुर्लभा

प्राचीन अलङ्कारशास्त्र में, काव्यकृति के हेतुरूप में, प्रतिभा, व्युत्पत्ति और अभ्यास के विचार-विमर्श की परिपाटी-सी चलती आयी है। साहित्यदर्पणकार की साहित्यिक समीक्षाओं के प्रेरक आचार्य मम्मट ने काव्य-हेतु के सम्बन्ध में कहा ही है—

‘शक्तिर्निपुणता लोकशास्त्रकाव्याद्यवेक्षणत् ।

काव्यज्ञशिष्याऽभ्यास इति हेतुस्तदुद्भवे ॥’

(काव्यप्रकाश : १. २)

साहित्यदर्पणकार ने इस विषय पर अपना कोई मत नहीं दिया। इसका कोई विशेष कारण समझ में नहीं आता। बहुत सम्भव है साहित्यदर्पणकार इस विषय में काव्य-प्रकाशकार से सहमत रहे हों और इसीलिए इस विषय पर अपना विशेष विचार छोड़ दिया हो। अथवा यह भी सम्भव है कि उन्होंने ‘रसास्वाद’ के लिये अपेक्षित ‘इदानींतनी’ और ‘प्राक्तनी’ वासना को ही रसात्मकवाक्यरूप काव्य के निर्माण का भी हेतु सोचा हो—

‘न जायते तदास्वादो विना रत्यादिवासनाम्’.....

वासना चेदानींतनी प्राक्तनी च रसास्वाद्हेतुः । तत्र यद्याद्या न स्यात्तदा श्रोत्रियजर-
न्मीमांसकादीनामपि सा स्यात्, यदि द्वितीया न स्यात्तदा यद्वागिणामपि केषाञ्चिद्रसो-
द्घोषो न दृश्यते तन्न स्यात् ।’ (साहित्यदर्पण : ३य परिच्छेद)

रत्यादिवासना-वासित कवि-हृदय ही रसात्मक वाक्य की रचना करने में समर्थ हो सकता है। विश्वनाथ कविराज ने वस्तुतः अपने समय के ही कुछ काव्यप्रेमियों को लक्ष्य में रखकर यह कहा है कि ‘कुछ लोग ऐसे भी हुआ करते हैं जो इस जन्म में तो बड़े रागी दिखायी देते हैं किन्तु पूर्व जन्म के काव्यास्वाद के अभाव में इस जन्म में भी रसास्वाद से वञ्चित रह जाते हैं।’ इससे यह निष्कर्ष अवश्य निकल जाता है कि विश्वनाथ कविराज की दृष्टि में ‘कवि’ और ‘काव्यरसिक’ एक जन्म में कोई नहीं बन पाता। कविता और रसिकता जन्म-जन्मान्तर से आने वाली—ईश्वरीय देन है। कविता और रसिकता को विशिष्ट व्यक्तियों की आरम्भिक शक्ति मानना ही ठीक है। इस मान्यता को ही पुष्टि के लिये विश्वनाथ कविराज ने अग्निपुराण की यह सूक्ति उद्धृत की है—

‘नरत्वं दुर्लभं लोके विद्या तत्र सुदुर्लभा ।

कवित्वं दुर्लभं तत्र शक्तिस्तत्र सुदुर्लभा ॥

जिसका अभिप्राय यह कि ‘कई जन्मों में कोई प्राणी मानवशरीर धारण कर पाता है, मानव होने पर भी कई जन्म विद्याभ्यास के लिये बीत जाते हैं, कई जन्मों में कोई विद्वान् कविता कर पाता है और कवित्व शक्ति के लिये यदि और भी बीत जायें तो सन्देह क्या ?’

इस सूक्ति के बल पर विश्वनाथ कविराज ने काव्य की उपादेयता सिद्ध की है। ‘काव्य की उपादेयता’ का अभिप्राय प्रत्येक सहृदय को कवि बनने और कवित्व शक्ति की प्राप्ति के लिये प्रयत्नशील होने का उपदेश है। साथ ही साथ यहाँ यह संकेत भी है कि केवल विद्या होने से ही ‘कवित्व’ कार्यकर नहीं हुआ करता। ‘कवित्व’ का कार्यकर होना ‘कवित्वशक्ति’ के हाथ में है। यह ‘कवित्वशक्ति’ क्या है ? यह कवित्वशक्ति काव्य की उत्पत्ति का बीज है जैसा कि आचार्य मम्मट ने कहा है—

‘शक्तिः कवित्वबीजभूतः संस्कारविशेषः यां विना काव्यं न प्रसरेत्, प्रसृतं वोपहसनीयं स्यात् ।’ (काव्यप्रकाश : १म उहास)

विश्वनाथ कविराज इस ‘शक्ति’ को ही ‘रसात्मक वाक्य’ रूप काव्य के निर्माण और समुच्छास का हेतु मान सकते हैं, और वस्तुतः इसी दृढ़ धारणा से उन्होंने काव्य-निर्माण के हेतु का अलग कोई विचार नहीं किया है। ‘शक्ति’ कविता के उद्भव में एकमात्र हेतु है और काव्यालोचना भी ‘शक्ति’ का ही कृपा-प्रसाद है। हृदय में काव्यतत्त्वों के अवभासन के लिए ‘शरदिन्दुसुन्दररुचि’ वाग्देवी की वन्दना का भी यही संकेत है कि ‘वाग्देवी’ ही कवित्व और रसिकत्व-शक्ति के प्रदान की अधिष्ठात्री देवी हैं।

तिस्रः शब्दस्य शक्तयः

ध्वनिवादी काव्याचार्यों की भाँति विश्वनाथ कविराज ने भी शब्द की तीन शक्तियों का स्वरूप-निरूपण किया है। शब्द की ये तीन शक्तियाँ उसकी तीन उपाधियाँ हैं जिन्हें ‘अभिधा’, ‘लक्षणा’ और ‘व्यञ्जना’ के रूप में पहचाना जा सकता है और जिनके कारण शब्द ‘वाचक’, ‘लाक्षणिक’ और ‘व्यञ्जक’ रूप से प्रतीत हुआ करता है—

‘अभिधादित्रयोपाधिवैशिष्ट्यात् त्रिविधो मतः ।

शब्दोऽपि वाचकस्तद्व्यञ्जको व्यञ्जकस्तथा ॥ (सा० द० : २. १९)

विश्वनाथ कविराज ने ‘अभिधा’ शक्ति को ‘वाच्य-अर्थ की बोधिका’ अग्निमा शक्ति कहा है। (वाच्योऽर्थोऽभिधया बोधः, अग्निमाऽभिधा—साहित्यदर्पण : २. ३, ४)। काव्यप्रकाशकार भी ‘अभिधा’ को शब्द का ‘मुख्य व्यापार’ कह चुके हैं। दोनों में कोई वास्तविक भेद नहीं है। जो कुछ भी थोड़ा भेद है वह अभिधा के प्रतिपादन प्रकार में है। काव्यप्रकाशकार ने ‘संकेतग्रह’ के उपायों में केवल ‘वृद्धव्यवहार’ का ही उल्लेख किया है जो कि अभिहितान्वय और अन्विताभिधान—दोनों वादों में समान रूप से मान्य है। किन्तु विश्वनाथ कविराज ने ‘वृद्धव्यवहार’ के अतिरिक्त ‘आप्तोपदेश’ और ‘प्रसिद्धार्थपदसमभिव्यवहार’ को भी ‘शक्तिग्रह’ के उपाय रूप से प्रतिपादित किया है। यहाँ विश्वनाथ कविराज की दृष्टि वही है जो ‘शक्तिग्रह’ के उपाय-प्रतिपादक निम्नलिखित श्लोक-वाक्य में दिखायी देती है—

शक्तिग्रहं व्याकरणोपमानकोपाप्तवाक्याद् व्यवहारतश्च ।

वाक्यस्य दोषाद् विवृतेर्वदन्ति सान्निध्यतः सिद्धपदस्य वृद्धाः ॥’

काव्यप्रकाशकार ने उपाधि-शक्तिवाद के साथ-साथ जाति शक्तिवाद, जाति-विशिष्ट-व्यक्तिशक्तिवाद और साथ ही साथ अपोहशक्तिवाद का भी निर्देश कर दिया है जिससे काव्यशास्त्र के पाठक, शब्द के अर्थ के सम्बन्ध में, इन विभिन्न दार्शनिक विचारधाराओं से परिचित रहें। किन्तु विश्वनाथ कविराज केवल उपाधि-शक्तिवाद का निरूपण करते हैं जो कि अलङ्कार शास्त्र के लिये विशेषरूप से उपयुक्त है।

‘अभिधा’ के बाद दूसरी शब्दशक्ति ‘लक्षणा’ है जिसके लक्षण में काव्यप्रकाशकार ने यह कहा है—

‘मुख्यार्थवाधे तद्योगे रुद्धितोऽथ प्रयोजनात् ।

अन्योऽर्थो लभ्यते यत् सा लक्षणारोपिता क्रिया ॥’ (का० प्र० : २. ९)

यहाँ यह स्पष्ट है कि 'लक्षणा' के प्रयोजक-रूप से 'मुख्यार्थवाध', 'मुख्यार्थयोग', 'रूढि अथवा प्रयोजन' का स्पष्ट परिगणन किया हुआ है। किन्तु विश्वनाथ कविराज की इस 'लक्षणा'-परिभाषा अर्थात्—

मुख्यार्थबाधे तद्युक्तो यथाऽन्योऽर्थः प्रतीयते ।

रूढः प्रयोजनाद्वासौ लक्षणा शक्तिरर्पिता ॥ (सा० द० : २.५)

में लक्षणा के जिन प्रयोजकों का निर्देश है उनमें 'मुख्यार्थवाध' और 'रूढि अथवा प्रयोजन' ही आते हैं। यहाँ यही प्रतीत होता है कि वह शब्द, जिसका मुख्य अर्थ अनुपपन्न होने लगता है रूढि अर्थात् प्रयोग-प्रवाह अथवा प्रयोजन-प्रतिपादन के कारण, अपने मुख्य अर्थ से, किसी न किसी सम्बन्ध से सम्बद्ध एक अन्य अर्थ को देने लगता है और ऐसा करने में उसमें जो शक्ति उत्पन्न हो जाया करती है उसका नाम 'लक्षणा' है। 'अभिधा' तो शब्द की स्वाभाविक शक्ति है और लक्षणा आरोपित अथवा काल्पनिक शक्ति क्योंकि शब्द और उसके लक्ष्यार्थ के बीच अनुपपन्न मुख्यार्थ का व्यवधान अनिवार्य है।

वैसे कान्यप्रकाश के लक्षणा-लक्षण में 'मुख्यार्थवाध' और 'मुख्यार्थयोग'—दोनों को लक्षणा-प्रयोजक मानने में, गौरव होने पर भी, कुछ स्पष्टता अवश्य है किन्तु साहित्यदर्पण की लक्षणा-परिभाषा में 'मुख्यार्थवाध' होने पर, रूढि या प्रयोजनवश, मुख्यार्थ सम्बद्ध अर्थ की प्रतीति को जो 'लक्षणा' माना गया है उसमें 'लाघव' होने पर भी कुछ क्लिष्टता दिखायी ही दे जाती है। 'लाघव' भी हो तो ऐसा हो जैसा 'रसगङ्गाधर'कार के लक्षणा-निरूपण में है—'शक्यसम्बन्धे लक्षणा'।

तस्याश्चार्थोपस्थापकत्वे मुख्यार्थतावच्छेदके तात्पर्यविषयान्वयितावच्छेदकताया अभावो न तन्त्रम् । शक्यतावच्छेदकरूपेण लक्ष्यमाणस्य स्वीकारात् । किन्तु तात्पर्यविषयान्वये मुख्यार्थतावच्छेदकरूपेण मुख्यार्थप्रतियोगिकताया अभावो रूढिप्रयोजनयोरन्यतरश्च तन्त्रम् । मुख्यार्थान्वयानुपपत्तेः तन्त्रत्वे तु 'काकेभ्यो दधि रचयताम्' इत्यत्र लक्षणोत्थानं न स्यात् । 'गङ्गायां घोष' इत्यत्र 'सामीप्यम्', 'मुखचन्द्रः' इत्यादौ सादृश्यम्, व्यतिरेक-लक्षणायां विरोधः, 'आयुर्धृत'मित्यादौ कारणत्वादयश्च सम्बन्धा यथायोगं लक्षणा-शरीराणि ।

(रसगङ्गाधर : : य आनन)

अर्थात् 'लक्षणा' के प्रयोजकरूप से मुख्यार्थवाध की मान्यता अनावश्यक है। कारण यह है कि 'गङ्गायां घोषः' आदि में 'शैत्य-पावनत्व' आदिरूप प्रयोजन की प्रतीति तभी मानी जा सकती है जब कि 'गङ्गा' आदि शब्दों के 'तटादि' अर्थों को 'मुख्यार्थतावच्छेदक' रूप से प्रतीत माना जाय अर्थात् यह समझा जाय कि 'तटादि'रूप अर्थ मुख्यार्थ (गङ्गात्व अथवा प्रवाह) के वाधक नहीं है। लक्षणा का प्रयोजक तो रूढि अथवा प्रयोजन में किसी एक को माना जाना चाहिये या यह माना जाना चाहिये कि 'लक्षणा' में मुख्यार्थ अन्वित होने पर भी मुख्यार्थरूप से अन्वित नहीं होता, क्योंकि यदि मुख्यार्थ की अन्वयानुपपत्ति को लक्षणा का प्रयोजक माना जाय, तब 'काकेभ्यो दधि रचयताम्' में लक्षणा नहीं मानी जा सकती, जिसे माना जाया करता है क्योंकि 'काक' पद का मुख्यार्थ 'दधि' की रक्षण-क्रिया में बाधित नहीं, अपितु अबाधित ही प्रतीत होता है।

विश्वनाथ कविराज ने 'लक्षणा' के सम्बन्ध में कतिपय ऐसी बातों का भी निर्देश किया है जिन्हें 'कान्यप्रकाश'कार ने सोच-समझकर छोड़ दिया है। जैसे कि 'कान्यप्रकाश'कार ने व्यङ्ग्यार्थ-

गर्भता के आधार पर लक्षणा के दो ही भेद गिनाये हैं—(१) गूढव्यङ्ग्या और (२) अगूढव्यङ्ग्या । किन्तु विश्वनाथ कविराज ने इनमें भी प्रयोजन के 'धर्मिगत' और 'धर्मगत' भेद निर्दिष्ट कर दिये हैं जिससे प्रयोजनवती लक्षणा की भेद संख्या बढ़ गयी है । यहाँ प्रयोजनवती लक्षणा की भेद-संख्या के घटने-बढ़ने का कोई विशेष महत्त्व नहीं, यहाँ तो 'लक्षणा' और 'व्यञ्जना' की स्वरूप-सङ्कीर्णता का प्रश्न है । विश्वनाथ कविराज ने निम्न सूक्ति अर्थात्—

'स्निग्धश्यामलकान्तिलिप्तवियतो वेरलङ्गलाका घनाः

वाताः शीकरिणः पयोदसुहृदामानन्दकेकाः कलाः ।

कामं सन्तु इदं कठोरहृदयो रामोऽस्मि सर्वं सहे

वैदेही तु कथं भविष्यति हहा हा देवि धीरा भव ॥'

में प्रयुक्त 'राम' शब्द में, धर्मिगत प्रयोजनवती गूढव्यङ्ग्या लक्षणा का और 'गङ्गायां घोषः' के 'गङ्गा'पद में, धर्मगत प्रयोजनवती गूढव्यङ्ग्या लक्षणा का स्वरूप देखा है । 'स्निग्धश्यामल' आदि सूक्ति का 'राम' पद ध्वनिकार, लोचनकार और काव्यप्रकाशकार की भी दृष्टि में 'व्यञ्जक' पद है । यह अवश्य है कि इस पद की व्यञ्जना 'अर्थान्तरसंक्रमितवाच्यव्यञ्जना' है । लोचनकार का स्पष्ट निर्देश है—

'रामशब्दार्थध्वनिविशेषाचकाशदानाय कठोरहृदयपदम्'* ।

(ध्वन्यालोकलोचन : २५ उद्योत)

अर्थात् 'कठोरहृदय' पद का प्रयोग 'राम' शब्द के द्वारा उन-उन अर्थों की व्यञ्जना में वृद्धा उपकारक है । वस्तुतः इसी दृष्टि से लोचनकार ने यह भी कहा है—

'रामशब्देनानुपयुज्यमानार्थेनेति भावः । व्यङ्ग्यं घर्मान्तरं प्रयोजनरूपं राज्यनिर्वासनाद्यसंख्येयम् । तच्चासंख्यत्वाद्भिन्नाभ्यापारेण शक्यसमर्पणम् । क्रमेणापर्यसाणमप्येकधीविषयभावाभावाच्चित्रचर्चणापद्धमिति मच्चारुत्वातिशयकृत् । प्रतीयमानं तु तदसंख्यमनुद्भिन्नविशेषत्वेनैव किं किं रूपं न सहत इति चित्रपानकरसापूपगुढमोदकस्थानीयविचित्रचर्चणापद्धं भवति ।

यथोक्तम्—

'उक्त्यन्तरेणाशक्यं यत्तच्चारुत्वं प्रकाशयन् ।

शब्दो व्यञ्जकतां विभ्रद्ध्वन्युषतेर्विपयीभवेत् ॥'

(ध्वन्यालोकलोचन : २५ उद्योत)

ऐसी परिस्थिति में, 'राम' पद को व्यञ्जक मानने से इस रसात्मक वाक्यरूप काव्य का स्वरूप-विमर्श किया जा सकता है या 'लाक्षणिक' मानने से ? विश्वनाथ कविराज भी यहाँ यही कहेंगे कि 'राम' पद व्यञ्जक है । फिर 'धर्मिगत प्रयोजनवती लक्षणा' की मान्यता यहाँ किस काम की ? 'गङ्गायां घोषः' से भी लक्षणीय अर्थ और व्यञ्जनीय प्रयोजन की प्रतिपत्ति लक्षणा द्वारा ही सम्भव नहीं मानी जाती । फिर 'गङ्गा' पद में 'धर्मगत प्रयोजनवती लक्षणा' के विमर्श का क्या रहस्य ?

कहने का तात्पर्य यह है कि 'व्यञ्जना'वादी काव्याचार्यों के लिये 'लक्षणा'-निरूपण में बाल की खाल निकालना अपेक्षित नहीं क्योंकि तब तो 'व्यञ्जना' का बहुत बड़ा क्षेत्र इसी में समा जायगा ।

अस्तु, विश्वनाथ कविराज का 'व्यञ्जनाशक्ति'-निरूपण बड़ा सुबोध और सारगर्भित बन पड़ा है । इस एक श्लोक में 'वाच्य' और 'व्यङ्ग्य' अर्थों का परस्पर विवेक कितना स्पष्ट और सुन्दर है—

‘बोद्धृ-स्वरूप-संख्या-निमित्त-कार्य-प्रतीति-कालानाम् ।

आश्रय-विषयादीनां भेदाद्भिन्नोऽभिधेयतो व्यङ्ग्यः ॥’ (सा० द० : ५-२)

अर्थात् वाच्य और व्यङ्ग्य अर्थों में आकाश-पाताल का अन्तर है—वाच्यार्थ के बोद्धा पद-पदार्थवित्त हो सकते हैं किन्तु व्यङ्ग्यार्थ के बोद्धा सहृदय हुआ करते हैं; वाच्यार्थ यदि कहीं विधिरूप होता है तो वहीं व्यङ्ग्यार्थ ‘निषेध’रूप हो जाता करता है; वाच्यार्थ यदि एक है तो व्यङ्ग्यार्थ अनेक—अनन्त रूपों का हुआ करता है; वाच्यार्थ का बोध शब्दोच्चारण-मात्र से संभव है किन्तु व्यङ्ग्यार्थ के बोध के लिए भावयित्री प्रतिभा की अपेक्षा हुआ करती है; वाच्यार्थ से ‘प्रतीति’ उत्पन्न होती है और व्यङ्ग्यार्थ से चमत्कार; वाच्यार्थ आपात में प्रतीत होता है और व्यङ्ग्यार्थ अन्त में; वाच्यार्थ का आश्रय शब्द हुआ करता है और व्यङ्ग्यार्थ का शब्द के अतिरिक्त वर्ण, अर्थ, रचना आदि-आदि और इतना ही क्यों वाच्यार्थ का विषय कुछ हुआ करता है और व्यङ्ग्यार्थ का कुछ ।

काव्य के परम रमणीय अर्थ-रस, भाव आदि ‘तट’ आदि रूप अर्थों की भांति पूर्वसिद्ध नहीं, जिससे, व्यञ्जना के माने बिना भी, लक्षण से काम चल जाय ।

रसभावादिरूप व्यङ्ग्य अर्थ न तो ‘अनुमेय’रूप अर्थ है और न ‘स्मृति’रूप अर्थ जिससे अनुमान अथवा स्मृति में ही व्यञ्जना अन्तर्भूत कर दी जाय । ‘व्यञ्जना’ को तो मानना ही पड़ेगा चाहे इसके न मानने के लिए जितनी दूर भी जाया जाय और जितनी भी कष्ट करपना की जाय—

‘वृत्तीनां विधान्तेरभिधा-तास्पर्य-लक्षणाख्यानानाम् ।

अङ्गीकार्यां तुर्यां वृत्तिर्बोधे रसादीनाम् ॥’ (सा० द० : ५-१)

रसतामेति रत्यादिः स्थायिभावः सचेतसाम्

पूरी कारिका है—

‘विभावेनानुभावेन व्यक्तः संचारिणा तथा ।

रसतामेति रत्यादिः स्थायिभावः सचेतसाम् ॥’ (सा० द० : ३)

इस कारिका में विश्वनाथ कविराज का ‘रसध्वनि-वाद’ स्पष्ट रूप से झलक रहा है । विश्वनाथ कविराज का यह ‘रसमत’ रसध्वनिवादी काव्याचार्यों की रसविषयक मान्यताओं का सारसंक्षेप और पुष्टिकरण है । यहाँ यह स्पष्ट है कि ‘विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभाव’ तथा ‘स्थायी-भाव’ में व्यङ्ग्यव्यञ्जक-संबन्ध माना गया है । विभावादि वर्ग से स्थायीभाव की अभिव्यक्ति, दूष से दही की निष्पत्ति अथवा अभिव्यक्ति-सी मानी जा सकती है न कि दीप से घट की अभिव्यक्ति-सी । वैसे ‘घटप्रदीपन्याय’ भी व्यङ्ग्यव्यञ्जकभाव में लागू है जैसा कि ध्वनिकार का कथन है—

न, च पदार्थवाक्यार्थन्यायो वाच्यव्यङ्ग्ययोः । यतः पदार्थप्रतीतिरस्यैवेति कैश्चिद्-विद्वद्भिरास्थितम् यैरप्यसत्यत्वमस्या नाभ्युपेयते तैर्वाक्यार्थपदार्थयोर्घट-तदुपादानकारण-न्यायोऽभ्युपगन्तव्यः । यथा हि घटे निष्पन्ने तदुपादानकारणानां न पृथगुपलभस्तथैव वाक्ये तदर्थं वा प्रतीते पद-तदर्थानाम्, तेषां तदा विभक्ततयोपलभ्ये वाक्यार्थबुद्धिरेव दूरीभवेत् । न त्वेष वाच्यव्यङ्ग्ययोर्न्यायः । न हि व्यङ्ग्ये प्रतीयमाने वाच्यबुद्धिर्दूरी-भवति, वाच्यावभासाहिनाभावेन तस्य प्रकाशनात् । तस्माद् घट-प्रदीपन्यायस्तयोः । यथैव हि प्रदीपद्वारेण घटप्रतीतौ उत्पन्न्यायां न प्रदीप-प्रकाशो निवर्तते तद्वद् व्यङ्ग्यप्रतीतौ

वाच्यवाच्यभासः । यत्तु प्रथमोद्योते—‘यथा पदार्थद्वारेण’ इत्याद्युक्तम् , तदुपायत्वमात्रात् साम्यविवक्षया ।’ (ध्वन्यालोक : ३य उद्योत)

अर्थात् वाच्य और व्यङ्गरूप दाष्टान्तिक की सिद्धि के लिए ‘पदार्थवाक्यार्थ-न्याय’ अथवा ‘पदार्थ और वाक्यार्थ का दृष्टान्त’ ठीक नहीं । वाच्य और व्यङ्गरूप दाष्टान्तिक के लिए तो ‘घट-प्रदीप-न्याय’ अथवा ‘प्रदीप और घट का ही दृष्टान्त’ ठीक है । जैसे प्रदीप के द्वारा घट के साक्षात्कार होने पर प्रदीप का प्रकाश विद्यमान रहा करता है वैसे ही व्यङ्ग्यार्थ की प्रतीति होने पर वाच्यार्थ का अवभास निवृत्त नहीं हुआ करता । किन्तु ‘घटप्रदीपन्याय’ से ‘विभावादिवर्ग’ और ‘रसप्रतीति’ का विश्लेषण विश्वनाथ कविराज की दृष्टि में एक खटकनेवाली बात है । बात ठीक भी है क्योंकि जैसे ‘घट’ पूर्वसिद्ध वस्तु है वैसे ‘रस’ को पूर्वसिद्ध मानना रसध्वनिवाद को तिलाञ्जलि दे देने के बराबर ही है । ‘रस’ तो एकमात्र ‘आस्वाद्य’ अथवा ‘प्रतीतिसार’ है, ‘रस’ कोई ऐसी वस्तु नहीं जो पहले से हो और जिसे हम न जानते हों तथा जो विभावादि द्वारा प्रकाशित हो लठे । ‘विभावादिबर्ग’ और ‘रस’ में ‘दधिन्याय’ ही लागू हो सकता है । ‘दधिन्याय’ से ‘रस’ को समझाने का अर्थ यह है कि जैसे दूध का ही रूपान्तर-परिणाम दही है वैसे ही रत्यादिरूप स्थायीभाव का ही रूपान्तर-परिणाम शृङ्गारादि ‘रस’ है । रत्यादि स्थायी भाव का यह ‘रस’रूप रूपान्तर-परिणाम ‘दधिन्याय’ से सरलता से समझाया तो जा सकता है किन्तु इस ‘दधिन्याय’ को आस्वादमात्र सार ‘रस’ तक नहीं खींचा जा सकता । वस्तुतः विश्वनाथ कविराज ने इसीलिए कहा है कि ‘रस’ एक अलौकिक और सहृदयमात्र संवेद्य काव्यार्थतत्त्व है । इसे एक ‘अखण्डस्वप्रकाशानन्दचिन्मय’, ‘वेद्यान्तरसंस्पृशान्य’, ‘ब्रह्मास्वादसहोदर’, ‘लोकोत्तरचमत्कारप्राण’ किंवा ‘आत्मस्वरूप से अभिन्न’ आनन्दानुभव ही माना जा सकता है । (साहित्यदर्पण ३. २-३)

‘रस’ की प्रतीति का हेतु ‘सत्त्वोद्रेक’ है । ‘सत्त्व’ का अभिप्राय ‘रजस् और तमस् से अस्पृष्ट मन’ का अभिप्राय है । रजस् और तमस् से अस्पृष्ट मन आत्मरत हुआ करता है, बाह्यमय पदार्थों के प्रति विमुख रहा करता है । अलौकिक काव्यार्थ का परिशीलन करनेवाले सहृदय सामाजिक के हृदय में यह ‘अनन्योन्मुखता’—यह ‘सत्त्वोद्रेकता’ स्वभावतः उत्पन्न होती है । इस प्रकार यह स्पष्ट है कि विश्वनाथ कविराज ने यहाँ जिस रसानुभवप्रक्रिया का विश्लेषण किया है उसमें काश्मीर के शैवदर्शन की विचारधारा की कोई झलक नहीं अपितु सांख्य और अद्वैतवेदान्त के सिद्धान्तों का आवार झलकता है ।

कवि-वर्णित विभावादि के ‘व्यङ्ग्यव्यञ्जकभाव’रूप संयोग से रत्यादिभावों का यह रूपान्तर-परिणाम ‘चिदानन्दचमत्कार’-स्वरूप होता है और इसीलिए इसे ‘रस’ कहते हैं । यह रत्यादि-भाव जो कि ‘चिदानन्दचमत्कार’रूप से परिणत होता है, काव्य-पुरुष अथवा नाटक-पुरुष का रत्यादिभाव नहीं, अपितु ‘साधारणीकृत’ रत्यादिभाव है—

‘व्यापारोऽस्ति विभावादेर्नाम्ना साधारणीकृतिः ।
तत्रभावेण यस्यासन् पायोधिप्लवनादपः ॥
प्रमाता तदभेदेन स्वाप्मानां प्रतिपद्यते ।
उत्साहादिसमुद्रोद्यः साधारण्याभिमानतः ॥
नृणामपि समुद्रादिलंघनादौ न दुष्यति ।
साधारण्येन रत्यादिरपि तद्वत् प्रतीयते ॥’

अर्थात् ऐसा रत्यादिभाव है जिसे सहृदय सामाजिक की वासना में विराजमान रत्यादि-भाव कहा करते हैं । (सामाजिकानां वासनारमतया स्थितो रत्यादिभावः—काव्यप्रकाश, ४थं उल्लास)

यह 'रस' अनुकार्यगत नहीं अर्थात् जैसा कि भरत-भाष्यकार आचार्य लोहलट का कथन है । उसके अनुसार 'रस' को लोकजीवन के राम आदि का 'रस' नहीं कहा जा सकता—

‘पारिमित्याल्लौकिकत्वात् सान्तरायतया तथा ।

अनुकार्यस्य रत्यादेस्तद्दोषो न रसो भवेत् ॥’ (सा० द० : ३. १८)

कारण यह है कि काव्य-नाट्य का जो 'रस' है वह तो असंख्य सामाजिकों का 'आस्वाद' है और राम आदि का 'रस' रामादिगत ही लौकिक सुख दुःख का अनुभवरूप हो सकता है । काव्य-नाट्य का 'रस' अलौकिक विभावादि के संयोग से अभिव्यक्त होता है जब कि रामादिगत रत्यादि-भाव की उत्पत्ति उन-उन लौकिक सीतादिरूप कारणों, कार्यों और सहकारी कारणों से हुआ करती है । काव्य-नाट्य के 'रस' के लिए काव्यश्रवण और नाट्यदर्शन की आवश्यकता है और रामादि के रत्यादिभाव के अनुमान के लिए रामादि का समकालीन होना अपेक्षित है । रामादि के रत्यादि-भाव के अनुभव से सहृदय सामाजिक में लज्जा-आतङ्क आदि उत्पन्न हो सकते हैं किन्तु अपने वासनास्थित रत्यादिभाव के 'आस्वाद' में सहृदय चमत्कृत हुआ करता है ।

यह 'रस' श्री शङ्कुक की मान्यता के अनुसार 'अनुकर्तृ'गत भी नहीं—

‘शिक्षाभ्यासादिमात्रेण राघवादेः सरूपताम् ।

दर्शयन्नर्तको नैव रसस्यास्वादको भवेत् ॥

काव्यार्थभावनेनायमपि सभ्यपदास्पदम् ।’ (सा० द० : ३. १९-२०)

कारण यह है कि अनुकर्ता अथवा नट तो अङ्ग, वाणी, वेश और सत्त्व के अभिनय की कला और अभ्याससिद्धि के ही द्वारा अपने आप को राम के 'सरूप' अथवा 'सदृश' दिखाया करता है, न कि विभावादि की भावना किया करता है । जो 'नट' अथवा अभिनेता विभावादि की भावना में वह जाय, वह अभिनय क्या करेगा ? वह तो नाट्यप्रदर्शक न रह कर नाट्य-दर्शक बन जायगा ।

इस 'रस' की निष्पत्ति-सिद्धि के लिये भट्टनायक की सी कल्पना भी अनावश्यक है । 'काव्य में भावकत्वव्यापार और भोगीकरण-व्यापार रहा करते हैं'—इसके बदले यही मानना युक्तियुक्त है कि 'काव्य में 'व्यञ्जना' शक्ति स्फुरित हुआ करती है' । वस्तुरूप और अलङ्काररूप व्यङ्ग्यार्थ की अपेक्षा रसरूप काव्य-परमार्थ में आनन्दान्तिरेक के देखते इस 'व्यञ्जना' शक्ति को 'रसना' कहिये, कोई आपत्ति नहीं—

**‘तदेवमनुभवसिद्धस्य तत्तद्रसादिलक्षणार्थस्याशक्यापलापतया तत्तच्छब्दाद्यन्वयभ्य-
तिरेकाज्जुब्धिधायितया चानुमानादिप्रमाणावेद्यतया चाभिधाकृत्वृत्तिप्रयाबोधयतया च तुरीया
वृत्तिरुपास्यैवेति सिद्धम् । तस्मिन्नामिकेयं वृत्तिरित्युच्यते—**

सा चेयं व्यञ्जना नाम वृत्तिरित्युच्यते बुधैः ।

रसभ्यक्तौ पुनर्वृत्ति रसनासयां परे विदुः ॥’ (सा० द० परिच्छेद ५)

इस 'रस' के आस्वाद में विभाव आदि का पृथक् पृथक् प्रतिभास उसी प्रकार नहीं हुआ करता जिस प्रकार प्रपाणक-रस के आस्वाद में शर्करा, मरिच, कपूर और आमिक्षा का पृथक्-पृथक् आस्वाद नहीं मिला करता । जैसे प्रपाणक-रस अपने निष्पादक तत्वों से निष्पन्न होने पर भी उनके पृथक्-पृथक् स्वाद से सर्वथा विलक्षण आस्वाद हुआ करता है वैसे ही काव्य अथवा नाट्य-रस भी विभा-

वादि तत्त्वों से अभिव्यक्त होने पर भी, उनकी पृथक् पृथक् अभिव्यक्ति से सर्वथा भिन्न एक अपूर्व 'अभिव्यक्ति' अथवा आस्वाद चमत्काररूप रहा करता है—

‘यथा खण्डमरिचादीनां संमेलनादपूर्वं इव कश्चिदास्वादः प्रपाणकरसे संजायते, विभावाद्दिसंमेलनादिहापि तथेत्यर्थः ।’ (साहित्यदर्पण : ३-१६)

विलक्षण एवायं कृतिज्ञप्तिभेदेभ्यः स्वादनाख्यः कश्चिद् व्यापारः

जब ‘रस’ स्वयंप्रकाश आनन्द-चैतन्य है तब इसकी व्यञ्जना का क्या अर्थ ? ‘रस’ की व्यञ्जना का अर्थ ‘रस’ का आस्वाद है । रसास्वाद का उपाय ‘रसना’ व्यापार अथवा ‘आस्वादन’ व्यापार है । यह ‘आस्वादन’-व्यापार कोई अन्य वस्तु नहीं अपितु ‘व्यञ्जना’-व्यापार है । यह एक अलौकिक व्यापार है जिसके लिये किसी भी लौकिक व्यापार का दृष्टान्त नहीं दिया जा सकता । लोक की वस्तुओं में या तो ‘कृति’ रूप व्यापार देखा जा सकता है या ‘ज्ञप्ति’ रूप व्यापार । विभावादि में ‘कृति’ रूप व्यापार नहीं जिससे ‘रस’ उत्पन्न हुआ करे । ‘रस’ तो ‘विभावादि-समूहालम्बन’ रूप आनन्दानुभव है । विभावादि में ‘कृति’ व्यापार तब कहीं माना जा सकता यदि ‘रस’ को उत्पन्न करने के बाद विभावादि का अस्तित्व नष्ट हो जाता अथवा यदि ‘रस’ ही विभावादिसमूह के अतिरिक्त अपना पृथक् अस्तित्व रख सकता । विभावादि में ‘ज्ञप्ति’ रूप व्यापार भी नहीं माना जा सकता क्योंकि इनमें ‘ज्ञप्ति’ रूप व्यापार मानने का अभिप्राय यह होगा कि विभावादि के द्वारा पूर्वसिद्ध ‘रस’ का ज्ञापन किया जाता करता है । ‘रस’ घट-पट आदि की भाँति कोई पूर्वसिद्ध वस्तु नहीं जो किसी अज्ञानावरण से प्रतीत न हो रही हो और प्रदीप की भाँति विभावादि रूप प्रकाशक के संयोग से प्रकट हो जाय । इस प्रकार विभावादि-प्रतिपादक काव्य में ‘कृति’ और ‘ज्ञप्ति’ रूप व्यापार की कल्पना असंभव प्रतीत होती है । वस्तुतः इसीलिये ‘रस’ को न तो ‘कार्य’ माना जाता है और न ‘ज्ञाप्य’—

‘नायं ज्ञाप्यः स्वसत्तायां प्रतीत्यव्यभिचारतः ।’

यो हि ज्ञाप्यो घटादिः स सन्नपि कदाचिदज्ञातो भवति न ह्ययं तथा, प्रतीतिमन्तरेणाऽभावात् ।

यस्मादेव विभावादिसमूहालम्बनात्मकः तस्मान्न कार्यः ।

यदि रसः कार्यः स्यात्तदा विभावादिज्ञानकारणक एव स्यात्, ततश्च रसप्रतीतिकाले विभावादयो न प्रतीयेरन् । कारणज्ञान-तत्कार्यज्ञानादीनां युगपददर्शनात् । न हि चन्दन-स्पर्शज्ञानं तज्जन्यसुखज्ञानं चैकदा भवति । रसस्य च विभावाद्दिसमूहालम्बनात्मकतयैव प्रतीतेर्न विभावादिज्ञानकारणकत्वमित्यभिप्रायः ।’ (साहित्यदर्पण : ३-२०)

अर्थात् ‘रस’ न तो ‘घट’, ‘पट’ आदि की भाँति कोई ‘कार्य’ द्रव्य है और न ‘ज्ञाप्य’ द्रव्य । रस को ‘कार्य’ इसलिये नहीं कहा जा सकता क्योंकि विभावादि को इसका ‘कारण’ कहना असंभव है ।

ऐसा देखा जाता है कि लोक में कारण-वस्तु और कार्य-वस्तु का एककालिक ज्ञान नहीं हुआ करता । चन्दन के स्पर्श का अनुभव और चन्दनस्पर्शजन्य सुख का अनुभव—एक समय में असंभव है । किन्तु रसादि-प्रतीति विभावादि प्रतीति के साथ ही हुआ करती है । ‘रस’ रूप अलौकिक काव्यार्थ ‘ज्ञाप्य’ भी नहीं क्योंकि यदि यह ‘ज्ञाप्य’ होता तो ‘घट’, ‘पट’ आदि की भाँति हमारी अनुभूति के पहले भी अपना अस्तित्व रख सकता । रस तो प्रतीति-परमार्थ है, प्रतीति के अतिरिक्त, प्रतीति के पहले या पीछे इसका अस्तित्व नहीं रहा करता ।

अन्ततः विभावादि में 'कृति' और 'ज्ञप्ति' के व्यापारों से सर्वथा विलक्षण व्यापार की मान्यता अनिवार्य हो जाती है। 'कृति' और 'ज्ञप्ति' से विलक्षण व्यापार एक अलौकिक व्यापार ही हो सकता है और इसीलिये इसे 'अमिव्यञ्जन' अथवा 'चर्चणा' कहा जाया करता है—

‘अतश्चर्चणात्राभिष्यञ्जनमेव, न तु ज्ञापनम्, प्रमाण-व्यापारवत् । नाप्युत्पादनम्, हेतु-व्यापारवत् ।

ननु यदि नेयं ज्ञासिर्न वा निष्पत्तिः तर्हि किमेतत् ? नन्वयमसावञ्चौकिको रसः । ननु विभावादिर्नत्र किं ज्ञापको हेतुः उत कारकः ? न ज्ञापको न कारकः, अपितु चर्चणोपयोगी । ननु क्वैतद् दृष्टमन्यत्र ? यत् एव न दृष्टं तत् एवालौकिकमिद्युक्तम् । नन्वेवं रसोऽप्रमाणः स्यात् ? अस्तु, किं ततः ? तच्चर्चणाद् एव प्रीतिद्युत्पत्तिसिद्धेः किमन्यदर्थनीयम् । नन्व-प्रमाणकमेतत् ? न, स्वसंवेदनसिद्धत्वात् । ज्ञानविशेषस्यैव चर्चणारमकत्वादित्यलं बहूना ।’
(ध्वन्यालोकलोचन : प्रथम उद्योत)

व्यापारोऽस्ति विभावादेर्नाम्ना साधारणीकृतिः

विभावादियोजनारूप काव्य में लोकविलक्षण किंवा शास्त्र-विलक्षण (वस्तुतः ललितकला से ही सम्बद्ध) एक 'शक्ति' रहा करती है जिसका नाम 'भावकता' शक्ति है। सर्वप्रथम इस 'भावकता-शक्ति' का विश्लेषण करने वाले काव्याचार्य अथवा नाट्याचार्य 'भट्टनायक' हैं जिनके रसविषयक सिद्धान्त के संक्षेप में 'अभिनवभारती'कार आचार्य अभिनवगुप्त ने यह कहा है—

‘भट्टनायकस्त्वाह—रसो न प्रतीयते, नोस्पद्यते, नाभिष्यज्यते । स्वगतत्वेन हि प्रतीतौ करुणे दुःखित्वं स्यात् । न च सा प्रतीतिर्युक्ता, सीतादेरविभावत्वात्, स्वकान्तास्मृत्य-संवेदनात्, देवतादौ साधारणीकरणायोग्यत्वात्, समुद्रलंघनादेरसाचारण्यात्, न च तत्त्वतो रामस्य स्मृतिः अनुपलब्धत्वात् ; न च शब्दानुमानादिभ्यः तत्प्रतीतौ लोकस्य सरसता युक्ता, प्रत्यक्षादिव नायकयुगलकावभासे हि प्रत्युत लज्जालुगुप्सा-स्पृहादिस्वोचितचित्तद्वारयन्तरोदयभयप्रतया आभासस्वमथापि स्यात् ; तन्न प्रतीतिरनुभवस्मृत्यादिरूपा रसस्य युक्ता । उत्पत्तावपि तुल्यमेतद्दूषणम् । शक्तिरूपत्वेन पूर्वं स्थितस्य पश्चाद-भिष्यक्तौ विषयार्जनतारतम्यतापत्तिः । स्वगत-परगतत्वादि च पूर्ववद् विकल्प्यम् । तस्मात्काव्ये दोषाभाव-गुणालङ्कारमयस्वलक्षणेन नाट्ये चतुर्विधाभिनयरूपेण निविडनिज-मोहसङ्कटतानिवारणकारिणा विभावादिसाधारणीकरणारम्भना अभिघातो द्वितीयेनांशेन भावकत्वव्यापारेण भाव्यमानो रसः अनुभवस्मृत्यादिविलक्षणेन रजस्तमोऽनुवेधवैचित्र्य-बलात् द्रुतिविस्तारविकासलक्षणेन सर्वोद्वेकप्रकाशानन्दभयनिजसंविद्धिश्चान्तिलक्षणेन पश्रङ्गास्वादसविधेन भोगेन परं भुज्यते इति ।’ (अभिनवभारती : अध्याय ६)

अर्थात् काव्य-नाट्य में एक अलौकिक शक्ति है जिसे 'भावकत्व' व्यापार के रूप में देखा जा सकता है। इस 'भावकत्व' व्यापार की ही महिमा से सहृदय सामाजिक कविवर्गित विषयों के प्रति 'स्वगत-परगत' का भेदभाव भूल जाया करता है और कविवर्गित विषय सर्व-सहृदय-साधारण के विषय बना दिये जाया करते हैं। इस 'भावकत्व' व्यापार का स्वरूप 'विभावादि' का साधारणीकरण है। काव्य-नाट्य के 'भावकत्व' व्यापार से ही 'विभावादि' के साधारणीकरण होने पर, सहृदय सामाजिक का मनोमोह अथवा काव्यवर्गित विषयों के प्रति 'स्वता-परता' का भेद-भाव निवृत्त हो जाया करता है और सामाजिक हृदय में उस 'भोजकत्व-व्यापार' का आविर्भाव हो उठता है जिससे रसास्वाद का आनन्द मिलने लगता है।

यहाँ यह देखना है कि विश्वनाथ कविराज ने क्या मट्टनायक-प्रतिपादित 'भावकरव' व्यापार को विभावादि के व्यापाररूप में माना है या अभिनवगुप्त-वर्णित 'व्यञ्जना'-व्यापार को विभावादि का वह विलक्षण व्यापार माना है जिससे सहृदय सामाजिक काव्यवर्णित विभावादि को 'साधारणीकृत' मानने लगता है। विश्वनाथ कविराज काव्य और रस में 'भाव्यभावकसम्बन्ध' नहीं मानते। उनकी दृष्टि से काव्य और रस में व्यङ्ग्य-व्यञ्जकसम्बन्ध ही मान्य है। इसलिये यहाँ उन्होंने विभावादि में 'भावकत्व व्यापार' का प्रतिपादन नहीं किया है अपितु विभावादि के विभावादि व्यापार का एक नाम रखा है जिसे 'साधारणीकरण' अथवा 'साधारणीकृति' कहा जा सकता है। किन्तु यह 'साधारणीकृति' 'व्यञ्जना'रूप ही विलक्षण व्यापार है न कि अन्य कुछ जैसा कि विश्वनाथ कविराज के इस 'रससिद्धान्त' से स्पष्ट है—

'विभावेनानुभावेन व्यक्तः सञ्चारिणा तथा।

रसतामेति रस्यादिः स्याथिभावः सचेतसाम् ॥' (सा० द० : ३. १)

यह सब तो ठीक है किन्तु जैसे काव्य के रसविषयक व्यञ्जनाव्यापार को 'व्यञ्जना' के बदले 'रसना' कहने में विश्वनाथ कविराज को आनन्द मिलता है वैसे ही उसके साधारणीकरण व्यापार को 'व्यञ्जना' के बदले, 'भावना' (साधारणीकृति) कहने में भी वे मन ही मन पुलकित प्रतीत होते हैं। यहाँ ऐसा नहीं समझना चाहिये कि विश्वनाथ कविराज रसप्रतीति की सिद्धि के लिये 'व्यञ्जना' के बदले भावना (साधारणीकृति) और 'भुक्ति' के व्यापार की रसध्वनि-विरोधी मान्यता का समर्थन कर रहे हैं। 'व्यञ्जना' पद में 'वस्तु' और 'अलङ्कार' की भी व्यञ्जना का अर्थ अन्तर्गमित है। रस 'वस्तु' और 'अलङ्कार' से सर्वथा विलक्षण व्यङ्ग्यार्थ है। इस विलक्षणता के ही प्रतिपादन के लिए विश्वनाथ कविराज ने काव्य के रसविषयक व्यञ्जनाव्यापार का नाम 'भावना' अथवा 'रसना' व्यापार रखा है जो कि उचित ही है।

सर्वत्राप्यद्भुतो रसः

रस का प्राण 'लोकोत्तरचमत्कार' है। यह 'लोकोत्तरचमत्कार' सहृदय सामाजिक के चित्त का विस्तार है। अलौकिक काव्यार्थ के परिशीलन से सहृदय सामाजिक के हृदय में एक ऐसी ज्ञान-धारा-सी प्रवाहित होने लगती है जिससे ऐसा प्रतीत होने लगता है जैसे हृदय विस्तृत हो गया है। यह हृदय का विस्तार ही 'चमत्कार' है जिसे हृदय की 'विस्मयाविष्टता' भी कह सकते हैं। यह 'चमत्कार' अथवा यह 'विस्मयावेद्य' अद्भुत रस का स्वरूप है। प्रत्येक रस के अनुभव में यह 'विस्मयावेद्य' हुआ करता है। इसलिये यदि यह कहा जाय कि अद्भुत रस ही समस्त शृङ्गारादि रसों की 'प्रकृति' है जिसकी अपेक्षा अन्य शृङ्गारादि रस 'विकृति' रूप हैं तो सर्वथा युक्तियुक्त ही होगा। विश्वनाथ कविराज के प्रपितामह कविपण्डित नारायण की यही मान्यता थी कि— 'चमत्कार' के ही रससर्वस्व होने के कारण अद्भुत रस को ही समस्त रसों की 'प्रकृति' मानना रसास्वाद का वास्तविक विश्लेषण है—

'रसे सारश्चमत्कारः सर्वत्राप्यनुभूयते।

तच्चमत्कारसारत्वे सर्वत्राप्यद्भुतो रसः ॥

तस्माद्भुतमेवाह कृती नारायणो रसम् ।'

(सा० द० : परिच्छेद ३)

अर्थात् यदि रस का सार चमत्कार (हृदयविस्तार अथवा विस्मय) है और इसमें कोई सन्देह नहीं कि 'चमत्कार' ही रस का सार है तब यह निःसंदिग्ध है कि समस्त रसों के अनुभवों में

‘विस्मय’ का ही अनुभव हुआ करता है और ‘अद्भुत’ ही वह रस है जिसे ‘शृङ्गार’ आदि सभी रसों का रस माना जा सकता है ।

चित्त की ‘द्रुति’ और ‘दीप्ति’ के रूप में रसास्वाद का विश्लेषण है उसमें भी ‘चित्तविस्तृति’ अथवा ‘विस्मय’ के अनुप्राणन का विश्लेषण किया जा सकता है । शृङ्गार-करण आदि में ‘चित्तद्रुति’ और वीर-रौद्र आदि में ‘चित्तदीप्ति’ वस्तुतः ‘चमत्कार’ का ही स्वरूप है अथवा ‘विस्मय’ का ही स्वभावपरिस्थान है । सभी रसों के आस्वाद में ‘विस्मय’ के इस अनुप्राणन के ही कारण, कविपण्डित नारायण ने ‘अद्भुत’ रस को समस्त रसों में अनुप्रविष्ट, समस्त रसों में अन्तर्व्याप्त, समस्त रसों का अन्तर्नियामक और समस्त रसों का सार माना है । संभवतः कविपण्डित नारायण की ही मान्यता का प्रभाव आलङ्कारिक भानुदत्त पर पड़ा है जिससे उन्होंने अपनी ‘रसतरङ्गिणी’ (१ म) में, शृङ्गारादि रसों के आनन्दचमत्कार में, ‘चित्तविस्तृति’ अथवा ‘विस्मय’ को ही अंगरूप से स्वीकार किया है—

‘शृङ्गाराद्यौ चमत्कारदर्शनाद् यत्र मनोविस्तृतिरङ्गतया भासते तत्र शृङ्गाराद्यो रसाः ।
प्राधान्येन यत्र भासते तत्राद्भुत एव रसः ।’

विश्वनाथ कविराज ने यद्यपि स्पष्टतया यह नहीं कहा कि ‘अद्भुत’ ही सभी रसों का ‘प्रकृति’भूत रस है किन्तु जिस उल्लास से उन्होंने अपने प्रपितामह द्वारा प्रतिपादित, समस्त रसों में ‘चमत्कार’ और ‘अद्भुतानुप्राणन’ के सिद्धान्त का उल्लेख किया है उसे देखते यह कहना असंगत नहीं कि विश्वनाथ कविराज भी इसी सिद्धान्त के समर्थक अथवा पक्षपाती हैं ।

नाट्यशास्त्र के रससिद्धान्त के प्रवर्तनकाल से ही रसों के ‘प्रकृतिविकृतिभाव’ पर नाट्याचार्यों का विचार-विमर्श चलता आ रहा है । महाकवि लोग नव रसों में एकरसता की सूक्ष्म सूचना देते आ रहे हैं । महाकवि भवभूति ने आनन्दातिरेक के साथ ‘करण’ को ही कूटस्य रस और अन्य रसों को ‘करण’ का ‘विवर्त’ माना है—

‘एको रसः करुण एव निमित्तभेदाद्
भिन्नः पृथक् पृथगिवाश्रयते विवर्तान् ।
आवर्तंबुद्बुदतरङ्गमयान् विकारा-
नभो यथा सलिलमेव तु तरसमस्तम् ॥’ (उ० रा० : ३. ४७)

इस सूक्ति की ‘वीरराघव’रचित व्याख्या यह है—

‘एक इति । रस्यते स्वाद्यते इति रसः काव्यानुशीलनाभ्यासवशविशदीभूतवर्णनीय-
तन्मधीभवन्नयोग्यसामाजिकमनोमुकुरभाष्यमानतया निर्भरानन्दसंविद्रूपः । करुण इष्ट-
जनवियोगजन्यदुःखातिशयः । एक एव सद्यपि निमित्तभेदाद् व्यञ्जकविभावाद्विचिच्छ्रुति-
विशेषाद् भिन्नः विलक्षणः । पृथक्पृथक्विवर्तान् परस्परविलक्षणशृङ्गाराद्यात्मना परि-
णामान् । ‘व्यस्तपरिणामः स्याद् विवर्तः’ इति कपिलः । श्रयते भजते... । इदमत्र
कवेर्मतम्—यद्यपि शृङ्गार एव एको रस इति शृङ्गारप्रकाशकारादिमतम् तथापि प्राचुर्या-
द्भागिविरागिसाधारण्यात् करुण एक एव रसः, अन्ये तु तद्विकृतमया’ इति ।

इससे यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि महाकवि भवभूति के अनुसार शृंगारादि रस एक करुण रस के ही ‘विवर्त’ हैं और उसी प्रकार ‘विवर्त’ हैं जिस प्रकार बुद्बुद-तरङ्ग आदि एक सलिलरूप तत्त्व के ‘विवर्त’ हुआ करते हैं ।

आचार्य अभिनवगुप्त के अनुसार प्रकृतिभूत ‘रस’ शान्त है और शृंगारादि रस शान्त के ही ‘विकृति’ रूप हैं । भरतनाट्यशास्त्र की ये पंक्तियाँ भी इसी ओर निर्देश करती हैं—

‘भावा विचारा रथायाः शान्तस्तु प्रकृतिर्मतः ।
विचारः प्रकृतेर्जातः दुनस्तत्र च लीयते ॥
स्वं स्वं निमित्तमासाद्य शान्ताद् भावः प्रवर्तते ।
दुर्निमित्तानाथे च शान्त प्रवोपलीयते ॥’

(काव्यशास्त्र : ६. ३३५-३३६, गायकवाड संस्करण, प्रथम)

इन कारणाओं के ही कारण अन्तर्द अभिनवसूत ने यह कहा है—

‘तत्र सर्वरसानां शान्तमाय प्रवास्वाहः, त्रिपथेभ्यो त्रिपरिवृत्त्या ।’

(अभिनवभारती : अध्याय ६)

किन्तु शृङ्गार-प्रकाशकारः सोमराज ने ‘कर्म’ और ‘शान्त’ को रस-‘प्रकृति’ न मानकर शृङ्गार की ही रसों का प्रकृतिसूत पत्र रस माना है—

‘आभावनोद्भवमनन्वधिया जनेन
यो नाप्यते मनसि भावनया स यावः ।
यो भावनापयसर्त्तःप्य धिवर्तमानः
सादृशकृतौ ह्यदि परं स्वदते रसोऽसौ ॥’

अर्थ यह कि, इस कवि को भाव-रूप है जो सद्ब्रह्म सामाजिक की भावना में नादित हुआ करते हैं और जो रस है वह इन भावों और इनकी भावनाओं से परे, उस ‘अर्द्धकार-रूप’ शृङ्गार का आस्वाद है जिसे पत्र दृश्य रस-रस कहा जा सकता है ।

अग्निपुराण की वे पंक्तियों को इसी शृङ्गाररूप प्रकृतिसूत रस का निर्देश करती हैं—

‘अचरं परमं ब्रह्म सनातनमजं त्रिसु ।
वेदान्तेषु ब्रह्मप्रेरं चैतन्यं ज्योतिर्वाश्रमम् ॥
आत्मन्दस्सद्ब्रह्मस्य स्वस्यते स ब्रह्मचर ।
व्यच्छिप्सा तस्य चैतन्यधनाधारसाह्वया ॥
आद्यधनस्य विकारो यः सोऽर्द्धकार इति स्मृतः ।
ततोऽभिमानसत्प्रेरं समातं सुवनत्रयम् ॥
अभिमानाद्भ्रतिस्सा य परिपोषसुपैतुयी ।
व्यभिषायादिषामान्याद् शृङ्गार इति गीयते ॥
तद्देहाः काममितरे हास्याद्या अभ्यनेकशः ।
स्वस्वस्थाधिविशेषोऽप्यपरिपोषस्वच्छयाः ॥’

(अग्निपुराण : अध्याय ३३१. १-६)

वस्तुतः विश्वनाथ कविराज के समय में इस रसविषयक ‘प्रकृति-विकृति-भाव’ का ‘विचार-विमर्श’ स्वार्थ रूप से प्रकृतित दिग्दर्श देना है । विश्वनाथ कविराज के प्रतिज्ञामन्त्र ने कर्म, शान्त और शृङ्गार की अनेका ‘अदृष्ट’ में ही चमत्कार-रहस्य का दर्शन किया था और उसी को रसास्वाद की इसी-सी माना था जो कि क्या चित्त की दृष्टि और क्या चित्त की दृष्टि—दोनों में अन्वर्थान देना जा सकता है ।

सम्भवतः ‘अदृष्ट-दर्शन’ के स्वयंसा कवि महादेव (१७ वीं शताब्दी) की यह सूक्ति कवि-पण्डित नारायण की ‘अदृष्ट-रश्मि’ का ही उन्मीलन करती प्रतीत होती है—

‘असाधममिनः स्वस्वैरिन्द्रियैरिन्द्रवाहवद् ।

अदृष्टैरसादृतिरन्तर्भीक्ष्यतीव माम् ॥’ (काव्यशास्त्र : ५५. ४. ८)

‘रसवाद’ को यह मर्यादा आचार्य अभिनवगुप्त की इस उक्ति से सर्वथा प्रमाणित है—

‘ततश्च मुख्यभूतान्महारसात् स्फोटइशीव असत्यानि वा, अम्बिताभिधान-इशीव उभयारम्भकानि सत्यानि वा, अभिहितान्वयइशीव तसमुद्गायिरूपाणि वा रसान्तराणि भागाभिनिवेशइष्टानि रूप्यन्ते ।’ (अभिनवभारती १. पृष्ठ २६९)

करुणादिषु च सुखमयत्वमेव

‘रस’ आह्लाद अथवा आनन्दरूप है। रसों में ‘करुण’ की गणना आदिकाव्य रामायण की रचना के बाद से ही होती आ रही है। रामायण को आदिकवि वाल्मीकि की करुणवेदिता का शब्दावतार माना जाता है, महाकवि कालिदास ने स्वयं कहा है—

‘निषादविद्वाण्डजदर्शनोत्थश्लोकत्वमापद्यत यस्य शोकः ।’

(रघुवंश : १४. ७०)

अर्थात् कौञ्चद्वन्द्व के वियोग के दुःखद दृश्य से उत्पन्न महर्षि वाल्मीकि का शोक ही रामायण की कविता बन गया। महाकवि कालिदास की इस धारणा के समान ही ध्वनिकार आनन्दवर्धन की भी धारणा रही है—

‘काव्यस्थारमा स एवार्थस्तथा चादिकवेः पुरा ।

कौञ्चद्वन्द्ववियोगोत्थ शोकः श्लोकत्वमागतः ॥’ (ध्वन्यालोक : १. ५)

अर्थात् ‘रस’ ही सहृदय-हृदय-संवेध काव्य का सारतत्त्व है। महाकवि वाल्मीकि के रामायण काव्य का जो ‘करुण’रूप परमार्थ है वही उसका ‘रस’ अथवा आह्लाद अथवा आनन्द है।

किन्तु तब भी ‘करुण’ की रसरूपता अथवा आह्लादमयता के सम्बन्ध में दो प्रकार की विचार-धारार्य प्रवृत्ति हुई हैं। पहली तो वह है जिसे हम आचार्य आनन्दवर्धन की विचारधारा रूप में ऊपर देख चुके हैं और दूसरी वह जिसकी प्राचीन परम्परा इन उक्तियों में परिपुष्ट प्रतीत होती है—

(१) ‘सुखदुःखात्मको रसः’ (अर्थात् रसों में ‘करुण’ की गणना के देखते यह मानना आवश्यक है कि ‘रस’ केवल सुखात्मक नहीं अपितु दुःखात्मक भी है ।)

(नाट्यदर्पण : पृष्ठ १५८)

(२) द्रवीभावस्य सखधर्मत्वात्, तं विना च श्यायिभावासम्भवात्, सखगुणस्य च सुखरूपात्, सर्वेषां भावानां सुखमयत्वेऽपि रजस्तमोऽश-मिषणात् तारतम्यमवगन्तव्यम् । अतो न सर्वेषु रसेषु तुष्यसुखानुभवः ।’

(अर्थात् वैते समस्त रत्यादि स्थायी भावों का आस्वाद सुखास्वाद है किन्तु शोक आदि कतिपय स्थायी भावों के आस्वाद में सुख का किञ्चिन्मात्र न्यूनत्व अवश्य मानना चाहिये) । (मधुसूदन-सरस्वती : भक्तिरसायन : पृष्ठ २२)

विश्वनाथ कविराज आचार्य आनन्दवर्धन की मर्यादा के मानने वाले हैं। साथ ही साथ दशरूपककार की यह ‘करुण’ समीक्षा उनके लिये इस बात का प्रमाण है कि ‘करुण’ आह्लादमय है, दुःखात्मक नहीं—

‘ननु च युक्तं शृङ्गारवीरहास्यादिषु प्रमोदात्मकेषु वाक्यार्थसम्भेदादानन्दोद्भव इति कवणादौ तु दुःखात्मके कथमिवासौ (आनन्दः) प्रादुष्यात् ? तथा हि तत्र करुणात्मक-काव्यध्वनणाद्दुःखाभिर्भावोऽभ्युपातादयश्च रसिकानामपि प्रादुर्भवन्ति, न चैतदानन्दारम्-

कथे सति युज्यते । सत्यमेतत्, किन्तु तादृश एवासावानन्दः सुखदुःखात्मको यथा प्रहरणादिषु सन्भोगावस्थायां कृष्टमिते स्त्रीणां, अन्यत्र लौकिकात् करुणात् काव्यकरणः, तथा ह्यप्रोत्तरोत्तरा रसिकानां प्रवृत्तयः । यदि च लौकिककरणवद् दुःखात्मकत्वमेवेह स्यात्तदा न कश्चिदत्र प्रवर्तेत, ततः करुणैकरसानां रामायणादिमहाप्रबन्धानामुच्छेद एव भवेत् । '.....तस्माद्रसान्तरवत् करुणस्याप्यानन्दात्मकत्वमेव ।' (दशरूपकः ४थं प्रकाश) अर्थात् वैसे तो लोगों ने 'शृङ्गारादि' को प्रमोदात्मक और 'करुण' को दुःखात्मक मान रखा है किन्तु बात वस्तुतः यह है कि 'करुण' भी शृङ्गारादि रसों की ही भाँति 'प्रमोदात्मक' अथवा आनन्दसार रस है । जिन लोगों ने 'करुण' में दुःखात्मकता मान ली है उन्होंने लौकिक 'करुण' से काव्य-नाट्य के 'करुण' का स्पष्टतया विवेक नहीं किया है । यदि काव्य-करुण आनन्दमय न होता तो आदिकाव्य रामायण के प्रति कौन सहृदय सामाजिक उन्मुख होता ? 'करुण' रस है और 'करुण' को लेकर रस की 'दुःखात्मकता' की मान्यता अनुचित है ।

विश्वनाथ कविराम ने इसी किये कहा है—

‘करुणादावपि रसे जायते यत्परं सुखम् ॥
सचेतसामनुभवः प्रमाणं तत्र केवलम् ।
किं च तेषु यदा दुःखं न कोऽपि स्यात्तदनुमुखः ॥

न हि कश्चित् सचेतन आत्मनो दुःखाय प्रवर्तते । करुणादिषु च सकलस्यापि साभिनिवेशप्रवृत्तिदर्शनात् सुखमयत्वमेव ।

अनुपपत्त्यन्तरमाह—

तथा रामायणादीनां भविता दुःखहेतुता ।

***ननु कथं दुःखकारणेभ्यः सुखोत्पत्तिरित्याह—

हेतुत्वं शोकहर्षादिर्गतेभ्यो लोकसंश्रयात् ॥
शोकहर्षाद्यो लोके जायन्तां नाम लौकिकाः ।
अलौकिकविभावरत्वं प्राप्तेभ्यः काव्यसंश्रयात् ॥
सुखं संजायते तेभ्यस्सर्वेभ्योऽपीति का वृत्तिः ।

(साहित्यदर्पणः ३. ४-८)

तारपर्यं यह है कि जो काव्य-मर्मज्ञ 'करुण' को आनन्द-आत्मक नहीं मानते वे या तो 'करुण' के आनन्द-चमत्काररूप अनुभव से वंचित हैं या 'करुण' के विभावादि में विभावनादि-व्यापार के बदले कारणत्वादि का ही व्यापार मान लेते हैं जो कि सर्वथा अनुचित है । लोक के 'शोक' से दुःख होना स्वाभाविक है किन्तु काव्य-नाट्य के 'शोक' से तो सुख का ही संवेदन संभव है जिसमें सहृदयों का हृदय साक्षी है और रामायण आदि महाकाव्य का आनन्द-चमत्कार प्रमाण है ।

'करुण' की आह्लादात्मकता की इस परम्परागत प्रबल धारणा का प्रवाह 'रसगङ्गाधर'कार की इस उक्ति में दिखाई दे रहा है—

‘नन्वेवमपि रतेरस्तु नाम दुःप्यन्त इह सहृदयेऽपि सुखविशेषजनकता, करुणरसादिषु तु स्थायिनः शोकादेर्दुःखजनकतया प्रसिद्धस्य कथमिह सहृदयाह्लादहेतुत्वम् । प्रथुत नायक इव सहृदयेऽपि दुःखजननश्चैवौचित्यात् । न च सत्यस्य शोकादेर्दुःखजनकत्वं बल्लुप्तं न कल्पितस्येति नायकानामेव दुःखं, न सहृदयस्येति चाप्यम् । रज्जुसर्पादिर्भय-कम्पाद्यनुत्पादकतापत्तेः । सहृदये रतिरपि कल्पितत्वेन सुखजनकतानुपपत्तेरचेति चेत् ।

सत्यम् । शृङ्गारप्रधानकाव्येभ्य इव करुणप्रधानकाव्येभ्योऽपि यदि केवलाह्लाद् एव सहृदय-
हृदयप्रमाणकस्तदा कार्यानुरोधेन कारणस्य कल्पनीयत्वात्लोकोत्तरकाव्यव्यापारस्यैवाह्लाद-
प्रयोजकत्वमिष दुःखप्रतिबन्धकत्वमपि कल्पनीयम् । अथ यद्याह्लाद् इव दुःखमपि प्रमाण-
सिद्धं तदा प्रतिबन्धकत्वं न कल्पनीयम् । स्व-स्वकारणवशात्स्वोभयमपि भविष्यति ।
अथ तत्र कवीनां कर्तुम् , सहृदयानां च श्रोतुं कथं प्रवृत्तिः ? अनिष्टसाधनत्वेन निवृत्तेरुचि-
तत्वादिति चेत् । इष्टस्याधिक्यत्वादनिष्टस्य च न्यूनत्वात्चन्दनद्रवलेपनादाविव प्रवृत्तेरुपपत्तेः ।
केवलाह्लादवादिनां तु प्रवृत्तिरप्रस्यूहैव । अश्रुपातादयोऽपि तत्तदानन्दात्तुभवस्वाभाष्यात् ,
न तु दुःखात् । अत एव भगवद्भक्तानां भगवद्दर्शनाकर्णनादश्रुपातादय उपपद्यन्ते ।
न हि तत्र जातवपि दुःखानुभवोऽस्ति । न च करुणरसादौ स्वात्मनि शोकादिमद्दशरथादि-
तादात्म्यारोपे यद्याह्लादस्तथा स्वप्नादौ संनिपातादौ वा स्वात्मनि तदारोपेऽपि स स्यात् ,
आनुभविकं च केवलं तत्र दुःखमितीहापि तदेव सुकृमिति वाच्यम् । अयं हि लोकोत्तरस्य
काव्यव्यापारस्य महिमा, यत्प्रयोउया अरमणीया अपि शोकादयः पदार्था आह्लादमलौकिकं
जनयन्ति । विलक्षणो हि कमनीयः काव्यव्यापारज आस्वादः प्रमाणान्तरजादनुभवात् ।'
(रसगङ्गाधर : १म आनन)

अर्थात् 'करुण' रस है—यह मान्यता ही 'लोक' और 'काव्य' के वैलक्षण्य का एक प्रबल प्रमाण
है । लोक के 'दुःख्यन्तादि' के हृदय में, इष्टजन के नाश के कारण उत्पन्न 'शोक' मले ही दुःखात्मक
हो, जैसा कि हुआ ही करता है, किन्तु काव्य-नाट्य के दुःख्यन्तादि के हृदय के जिस 'शोक' का
अभिव्यञ्जन कवि करता है वह प्रमोदात्मक ही हो सकता है । काव्य-नाट्य की लोकोत्तर शक्ति की
ही यह महिमा है कि लोक के दुःखात्मक शोकादिरूप पदार्थ भी काव्य-नाट्य में अवतीर्ण होकर
आह्लादात्मक ही प्रतीत होने लगते हैं । भगवद्गुणकीर्तन से साधु-सन्तों की आँखों से आंसू बह
निकलते हैं किन्तु ये आंसू दुःख के आंसू नहीं अपितु आनन्दातिरेक के आंसू हुआ करते हैं ।
'करुण'-काव्य के श्रवण अथवा 'करुण'-नाट्य के दर्शन से भी सहृदय सामाजिकों के हृदय और
नेत्र आर्द्र हो जाते हैं किन्तु इनकी यह आर्द्रता दुःख के कारण नहीं अपितु सुख के ही कारण
हुआ करती है । 'करुण' रस है, आनन्दानुभवरूप काव्यार्थ है । जो कारण को रस अथवा आनन्द-
चमत्कार न मान सके वह कला और काव्य के क्षेत्र में विचरण करने का अधिकारी नहीं । जो
'करुण' में दुःख मानता है उसे 'कविता' और 'कला' की कोई पहचान नहीं ।

शान्तः शमस्थायिभावः

विश्वनाथ कविराज शान्तरस के समर्थक काव्याचार्यों में हैं । आचार्य मम्मट भी शान्तरस का
समर्थन कर चुके हैं । किन्तु दोनों आचार्यों में शान्तरस के स्थायीभाव के संबन्ध में मतभेद है ।
आचार्य मम्मट के अनुसार शान्तरस का स्थायीभाव 'निर्वेद' है—

'निर्वेदस्थायिभावोऽस्ति शान्तोऽपि नवमो रसः ।' (काव्यप्रकाश : ४थ उल्लास)

आचार्य मम्मट ने 'निर्वेद' को शान्त का स्थायीभाव इसलिये माना है क्योंकि नाट्याचार्य भरत
ने अमङ्गलास्पद भी 'निर्वेद' शब्द से ३३ व्यभिचारिभावों की गणना प्रारम्भ की थी और ऐसा
करने में उनका यही उद्देश्य था कि 'निर्वेद' स्थायीभाव के भी रूप में अभिव्यक्त हो सकता है और
जिसे शान्त रस के रूप में नवम रस माना जाया करता है वह यही अभिव्यक्त स्थायीरूप
'निर्वेद' है ।

आचार्य मम्मट की इस मान्यता का आधार अभिनवभारती की यह उक्ति है—

‘तत्रज्ञानज्ञो निर्वेदोऽस्य स्थायी । एतदर्थमेव उभयधर्मोपजीविष्व (स्थायित्वव्यभि-
चारित्वरूपधर्मोपजीविष्व) स्यापनाथ अमङ्गलभूतोऽप्यसौ पूर्वं निर्दिष्टः ।’

(अभिनवभारती : पृष्ठ २६९-७०)

जिसे अभिनवभारती (पृष्ठ ३३४) की यह उक्ति और भी स्पष्ट कर रही है—

‘या चासौ तथाभूता (मोक्षरूपपरनपुरुषार्थोचिता) चित्तवृत्तिः सैवात्र (शान्तरसे)
स्थायिभावः । एतत्तु चिन्मय-किन्नामाऽसौ ? तत्रज्ञानोत्थितो निर्वेद इति केचित् । तथा
हि दारिद्र्यादिप्रभवो यो निर्वेदः ततोऽन्य एव, हेतोस्तत्रज्ञानस्य वेलक्षणम् । स्थायि-
संस्कारिमध्ये च एतदर्थमेवायं पठितः, अन्यथा माङ्गलिको मुनिस्तथा न पठेत् ।’

किन्तु विश्वनाथ कविराज ‘निर्वेद’ के स्थान पर ‘शम’ को ही शान्तरस का स्थायीभाव मानने के
पक्षपाती हैं—

शान्तः शमस्थायिभावः उत्तमप्रकृतिर्मतः ॥ (साहित्यदर्पण : ३५. परिच्छेद)

विश्वनाथ कविराज के सामने ‘अभिनवभारती’ का वह उल्लेख प्रमाण है जिसमें कतिपय नाट्या-
चार्यों की मान्यता के अनुसार, शान्तरस के स्थायीभाव के रूप में, ‘शम’ भी प्रतिपादित
किया गया है—

‘शमशान्तयोः पर्यायत्वं तु हासहास्याभ्यां व्याख्यातम् । सिद्धसाध्यतया लौकिका-
लौकिकस्वेन साधारणसाधारणतया च वेलक्षण्यं शमशान्तयोरपि लुप्तममेव ।’ (अभिनव-
भारती : पृष्ठ ३३६)

किन्तु इससे भी बढ़कर प्रमाण दशरूपककार का यह ‘शान्त-विमर्श’ है जिसमें ‘शम’ शान्त के
स्थायी रूप से निरूपित किया गया है—

‘निर्वेदाद्विरताद्रूप्यादस्थायी स्वदते ऋथम् ।’ (द० रू० : ४. ३६)

‘शमप्रकर्षोऽनिर्वाच्यो मुदितादेश्चदात्मता ।’ (द० रू० : ४. ४५)

यद्यपि विश्वनाथ कविराज ‘शान्तरस के सम्बन्ध में’ दशरूपककार के इस मत का खण्डन
करते हैं कि शान्त नाट्य का रस नहीं अपितु काव्य का ही ‘यथाकथञ्चिद्’ रस हो सकता है किन्तु
‘निर्वेद’ के बदले ‘शम’ को शान्तरस का स्थायीभाव मानने में उन्होंने दशरूपककार का अनुसरण
भी किया है ।

‘अस्तु, यहाँ यह देखना है कि ‘शम’ और ‘निर्वेद’ में, शान्तरस के स्थायी भाव के रूप में
कौन अधिक मान्य है । ‘निर्वेद’ का अभिप्राय, साधारणतया, ‘स्वावमानन’ हुआ करता है । दश-
रूपककार ने इसीलिये कहा है—

‘तत्रज्ञानापदीर्ष्यादेर्निर्वेदः स्वावमाननम् ।

तत्र चिन्ताश्रुनिःश्वासवैवर्ण्योच्छ्वासदीनताः ॥’ (दशरूपक : ४. ९)

विश्वनाथ कविराज भी दशरूपककार का ही अनुसरण करते हुए कहते हैं—

‘तत्रज्ञानापदीर्ष्यादेर्निर्वेदः स्वावमाननम् ।

दैन्यचिन्ताश्रुनिःश्वासवैवर्ण्योच्छ्वासितादिकृत् ॥’ (सा० द० : ३. १४२)

और आचार्य अभिनवगुप्त के अनुसार भी ‘निर्वेद’ की उत्पत्ति में ‘तत्रज्ञान’ के अतिरिक्त दारिद्र्य
आदि ही कारणरूप से रसा करते हैं—

‘तत्र निर्वेदो नाम दारिद्र्यव्याप्यवमानाचिद्येपाक्रुष्टक्रोधताडनेष्टजनवियोगतत्त्वज्ञाना-
दिभिर्विभावरूपद्यते ।’ (अभिनवभारती : १ भाग, पृष्ठ ३५७)

किन्तु आचार्य मम्मट ने जिस ‘निर्वेद’ को शान्त का स्थायीभाव माना है वह ‘स्वावमानन’ नहीं हो सकता, क्योंकि उनके उद्धृत उदाहरण—

‘अहौ वा हारे वा कुसुमशयने वा हृदि वा
मणौ वा लोष्टे वा बलवति रिपौ वा सुहृदि वा ।
तृणे वा च्छेणे वा मम समदृशो यान्ति दिवसाः
कञ्चित् पुण्यारण्ये शिव शिव शिवेति प्रलपतः ॥’

(काव्यप्रकाश : ४ र्थ उल्लास)

में ‘स्वावमानन’ का कोई अभिप्राय प्रकट नहीं होता । यहाँ तो ‘आत्मानात्मविवेक’ से भी ऊंची भूमिका में स्थित तत्त्वज्ञानी की वह भावना अभिव्यक्त हो रही है जो सर्वत्र शिवाद्वैत का दर्शन कर रही है । यह शिवाद्वैत की भावना सर्वत्र ‘समदर्शिता’ का प्रतीक है । ‘तत्त्वज्ञान’ और ‘समदर्शिता’ में यहाँ उक्त एकरसता का अभिप्राय प्रकट हो रहा है जो कि श्रीमद्भगवद्गीता की इस सूक्ति से प्रमाणित है—

‘विद्याविनयसम्पन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।
शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥’
‘इहैव तैर्जितस्सर्गो येषां सांख्ये स्थितं मनः ।
निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद् ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥’

(श्रीमद्भगवद्गीता : ५. १८, १९)

जहाँ ‘पण्डितत्व’ का अभिप्राय ‘आत्मयाथात्म्यवेदन’ अथवा ‘ज्ञान के द्वारा आत्मविषयक अज्ञान का नाश’ है और ‘समदर्शिता’ का अभिप्राय ‘एक अविक्रिय ब्रह्म का दर्शन’ है जैसा कि श्रीभगवत्पाद शङ्कर का मत है अथवा ‘प्रकृति के विषम आकारों से विलक्षण ज्ञानैकारूप एक आत्मा का दर्शन’ है जैसा कि श्री भगवद्रामानुजाचार्य का सिद्धान्त है और जहाँ ‘आत्मसाध्य में स्थिति का अभिप्राय ब्रह्म में स्थिति का अभिप्राय है जो कि संसार विजय के समान है ।’

अब, यदि यह निर्वेद ‘स्वावमानन’रूप नहीं तब इसका क्या स्वरूप है ? वैसे आचार्य मम्मट ने ‘निर्वेद’ का लक्षण नहीं किया है किन्तु इसमें कोई सन्देह नहीं कि शान्तरस का स्थायी यह ‘निर्वेद’ दारिद्र्य-व्याधि-अवमान-अधिक्षेप-इष्टजनवियोग आदि-आदि कारणों से उत्पन्न ‘निर्वेद’ नहीं अपितु तत्त्वज्ञानसम्भूत ही ‘निर्वेद’ हो सकता है । किन्तु ‘तत्त्वज्ञान’ से होनेवाला ‘निर्वेद’ स्वावमानरूप नहीं हुआ करता । यह ‘निर्वेद’ अभावरूप नहीं अपितु एक भावरूप पदार्थ है । समदर्शी पुरुष ब्रह्मभूत हुआ करते हैं । समदर्शिता ब्रह्मभाव है जैसा कि श्रीमद्भगवद्गीता का वचन है—

‘ब्रह्मभूतः प्रसन्नः आत्मा न शोचति न कञ्चति ।
समस्तसर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥’

(श्रीमद्भगवद्गीता : १८. ५४)

इस ‘निर्वेद’ का ही नामान्तर ‘तृष्णाक्षयसुख’ है जिसका उल्लेख आचार्य आनन्दवर्धन ने किया है—

शान्तश्च तृष्णाञ्चयसुखस्य यः परिपोषस्तत्त्वज्ञो रसः प्रतीयत एव । तथा चोक्तम् —
यच्च कानसुखं लोके यच्च दिभ्यं महसुखम् ।

तृष्णाञ्चयसुखश्चैते नाहंतः षोडशीं ऋणान् ॥' (स्व० लो० उद्योत ३)

इस 'निर्वेद' और 'तृष्णाञ्चयसुख' का समीकरण आचार्य अभिनवगुप्त के शब्दों में इस प्रकार है—

'तृष्णानां विषयाभिलाषाणां यः चयः खड्वतो निवृत्तिरूपो निर्वेदस्तदेव सुखं तस्य स्थायिमूलस्य यः परिपोषः रस्यमानताद्भूतस्तदेव लक्षणं यस्य स शान्तो रसः ।'
(ध्वन्मालोकलोचन : ३. २६)

इस प्रकार शान्त के स्थायी भाव के रूप में आचार्य आनन्दवर्षन का 'तृष्णाञ्चयसुख' के प्रति पक्षान्त और आचार्य मम्मट का 'निर्वेद' के प्रति पक्षपात—एक ही तत्त्व के प्रति पक्षपात है । 'तृष्णाञ्चयसुख' के स्थान पर आचार्य मम्मट ने 'निर्वेद' का नाम इसलिये लिया है क्योंकि 'निर्वेद' नाट्यशास्त्र में परिगणित ४० भावों में आता है किन्तु आचार्य मम्मट का निर्वेद 'न शोचति न कांक्षति' अथवा 'तृष्णाञ्चयसुख' का ही अभिप्राय रखता है । ध्वनिकार ने 'निर्वेद' के अभिप्राय के प्रकाशनार्थ 'तृष्णाञ्चयसुख' का उल्लेख किया है । जोंकि सर्वथा युक्तियुक्त है, जैसा कि लोचनकार की उपर्युक्त धारणा से स्पष्ट है ।

अब यह देखना है कि विश्वनाथ कविराज ने जिस 'शम' को शान्त का स्थायी माना है वह 'शम' क्या है ? विश्वनाथ कविराज के अनुसार 'शम' का अभिप्राय 'निरिहावस्थार्यां स्वात्मविश्रामं सुखम्' का अभिप्राय है न कि 'वैराग्य आदि के द्वारा निर्विकारचित्ता' का । यह 'शम' आत्म-स्वभावरूप है, तत्त्वज्ञान अथवा आत्मज्ञानरूप है और निर्वेदरूप है जैसा कि आचार्य अभिनवगुप्त का कथन है—

'शम आत्मस्वभावः स शमशब्देन मुनिना व्यपदिष्टः । यदि तु स एव शमशब्देन व्यपदिश्यते, निर्वेदशब्देन वा, तन्न कश्चिद् वाच्यः ।...तदिदमारमस्वरूपमेव तत्रज्ञानं शमः तथा च यत्काल्पभ्योपरागविशेषा प्वारामनो रस्यादयः ।...तत्त्वज्ञानलक्षणस्य च स्थायिनः समस्तोऽयं लौकिकालौकिकचित्तवृत्तिकलापो व्यभिचारितामभ्येति ।...तथा-स्वातोऽस्य कीदृशः ? उच्यते—उपरागदायिभिः उत्साहरस्यादिभित्परकतं यदारमस्वरूपं तदेव विरलोग्मितरत्नान्तरालनिर्भासमानसिततरसूत्रवद्भाभावस्वरूपं सकलेषु रथाद्रियु-उपरक्षेत्रेषु तथामावेनापि सकृद् विभातोऽयमारमेति न्यायेन भासमानं पराद्सुप्रतामक-सकलदुःखजालहीनं परमानन्दलाभसंविदेकरवेन काव्यप्रयोगप्रवन्धाभ्यां साधारणतया निर्भासमानं अन्तर्मुक्तावस्थामेदेन लोकोत्तरानन्दानयनं तथाविषहृदयं विषत्ते इति ।
(अभिनवभारती)

यहाँ आचार्य अभिनवगुप्त ने 'शम' और 'निर्वेद' का भी समीकरण स्थापित किया है क्योंकि जैसे 'शम' आत्मस्वभाव है वैसे ही 'निर्वेद' भी आत्मस्वभाव-रूप ही है ।

श्रीमद्भगवद्गीता (=. ५२) का इस सूक्ति अर्थात्—

'यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्भयतितरिभ्यति ।

तदा गन्तासि निर्वेदं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च ॥'

की व्याख्या में श्री आचार्य आनन्दतीर्थ ने भी 'निर्वेद' का अभिप्राय 'नितरां लाभ' अथवा 'निरति-शयलाभ' ही लिया है । यह 'निरतिशयलाभ' आत्मारामत्वा-रूप महालाम है ।

इन उपर्युक्त विचारधाराओं के देखते 'निर्वेद' अथवा उसके समानार्थक 'शम' या 'तृष्णाक्षय-सुख' या 'आत्मज्ञान' आदि को शान्तरस के स्थायी मानने में कोई तात्त्विक भेद नहीं अपितु अन्ततोगत्वा शब्द-भेद ही प्रतीत होता है।

इस 'शम' के 'दृश्य' अथवा 'श्रव्य' काव्य के बन्ध से अभिव्यञ्जन में कोई वैषम्य नहीं जैसा कि विश्वनाथ कविराज ने स्पष्ट कहा है—

‘युक्तवियुक्तदशायामवस्थितो यः शमः स एव यतः।
रसतामेति तदस्मिन् संचार्यादेः स्थितिश्च न विरुद्धा ॥

यश्चारिमन् सुखाभावोऽप्युक्तस्तस्य वैषयिकसुखपरत्वाद्ग विरोधः।’

(साहित्यदर्पण : ३. २५०)

विशिष्टाद्वैतदर्शन के आचार्य वेदान्तदेशिक भी यही मानते हैं कि 'शम' के अभिनय अथवा वर्णन में कोई भेद नहीं और न कोई अनुपपत्ति ही है—

‘असभ्यपरिपाटिकामधिकरोति शृङ्गारिता
परस्परतिश्चकृतिं परिचिनोति वीरायितम्।

विरुद्धगतिश्च भुतस्तधुलमसपसारैः परैः

शमश्चतु परिशिष्यते क्षमितचित्तखेदो रसः ॥

न हि वयमवधूतनिखलधर्माणामलेपकानां मतमभिनेप्यामः।... सन्ति खलु भगवता गीताचार्येण सहस्रशः प्रतिपादिताः सात्त्विकेन ध्यागेन परिकर्मिता निवृत्तिधर्मपद्धति-नियता विविधा ध्यापाराः यदभिनयेन रंगोपजीविनामाजीवावकाशः।’

(सङ्कल्पसूर्योदय : १. १९)

स्फुटं चमत्कारितया वत्सलं च रसं विदुः

काव्यप्रकाशकार ने 'वत्सल' रस का स्वरूपनिर्देश इसलिये नहीं किया क्योंकि उनकी दृष्टि में पुत्रादिविषयक रतिभाव की अभिव्यक्ति रसध्वनि नहीं अपितु भावध्वनि है। साहित्यदर्पणकार ने केवल काव्यप्रकाशकार से नवीनता के प्रदर्शनार्थ 'वत्सल' रस का उल्लेख नहीं किया है अपितु अपने समय के सहृदयों की विचारधाराओं के अनुमोदन में 'वत्सल्य' की अभिव्यक्ति को 'वत्सल' रस माना है। नव रसों के अतिरिक्त 'वत्सल' को भी रस मानने की एक प्राचीन ही परम्परा है जिसका उल्लेख विश्वनाथ कविराज ने स्वयं इस प्रकार किया है—

‘अथ मुनीन्द्रसम्मतो वत्सलः,

स्फुटं चमत्कारितया वत्सलं च रसं विदुः।

स्थायी वत्सलताश्नेहः पुत्राद्यालम्बनं मतम् ॥...’

(साहित्यदर्पण : ३. २५१)

'वत्सल' रस मुनीन्द्रसम्मत रस है—यह बात नाट्यशास्त्र की इस रक्ति से ही प्रमाणित है—
'तत्र हास्यशृङ्गारयोः स्वरितोदात्तैः, वीररौद्राद्भुतेषु उदात्तकम्पितैः, करुणवाससस्य-अथानवेषु अनुदात्तश्चरितकम्पितैर्दणैः पाठ्यमुपपादयति।’

(नाट्यशास्त्र : काव्यमाहासंस्करण : पृष्ठ १२७)

‘वत्सल’ रस का एक क्रमिक इतिहास भी है जिसे देखते वत्सल रस के प्रति विश्वनाथ कविराज का अभिनिवेश उचित ही लगता है। कतिपय प्राचीन काव्याचार्य रतिभाव में ‘सांप्रयोगिक’ और ‘असांप्रयोगिक’ भेद मानकर, सांप्रयोगिक रति की ‘अभिव्यक्ति’ में ‘शृङ्गार’ की भाँति, ‘असांप्रयोगिक’ रति की अभिव्यक्ति में ‘प्रेयान्’ को भी रसरूप में मान चुके हैं जिसका स्थायीभाव ‘स्नेह’ है। ‘स्नेह’ रूप स्थायीभाव का अभिप्राय ‘सुहृत्प्रेम’ है। रामायण में राम और सुग्रीव का ‘स्नेह’ अथवा मुद्राराक्षस में राक्षस और चन्दनदास का ‘सुहृत्प्रेम’ सांप्रयोगिक रति नहीं अपितु इससे सर्वथा विलक्षण प्रेमभाव है जिसकी पूर्णाभिव्यक्ति को पृथक् ‘रस’ मानना आवश्यक है। इसी प्रकार ‘वत्सलता’ भी सांप्रयोगिक रतिभाव से एक विलक्षण भाव है जिसकी अभिव्यक्ति ‘वात्सल्य’ रस के रूप में स्वाभाविक है। नृपविषयक अथवा गुरुविषयक रतिभाव को सांप्रयोगिक रति कैसे माना जाय ? इसे ‘प्रीति’ कहना अधिक उपयुक्त है। इसी भाँति भगवद्विषयक रतिभाव को ‘भक्ति’ कहना उचित है।

रतिभाव के इन विलक्षण रूपों के अभिव्यंजन में भिन्न-भिन्न रसों की मान्यता की आलोचना भी होती आयी है जैसा कि अभिनवभारती की इन पंक्तियों से स्पष्ट है—

‘आर्द्रतास्याधिकः स्नेहो रस इति त्वसत् । स्नेहो ह्यभिपङ्गः । स च रस्युत्साहादावेव,
पर्यवस्यति । तथा हि चाढस्य माता-पित्रादौ स्नेहो भये विश्रान्तः, यूनोः मित्रजने रसौ
आतरि धर्मवीर एव । एवं बृहस्पत्य पुत्रादावपि द्रष्टव्यम् ।’

(अभिनवभारती : १. ३४२)

जिसका तात्पर्य यह है कि वात्सल्य आदि को पृथक् रस न मानकर शृङ्गारादि में ही अन्तर्भूत मानना नाट्यशास्त्र की मर्यादा का अनुसरण है।

काव्यानुशासनकार आचार्य हेमचन्द्र का भी यही मत है—

‘स्नेहो भक्तिर्वात्सल्यमिति हि रतेरेव विशेषाः । तुर्ययोः या परस्परं रतिः स स्नेहः ।
अनुत्तमस्य उत्तमे रतिः प्रसक्तिः सैव भक्तिपदवाच्या । उत्तमस्य अनुत्तमे रतिः वात्सल्यम् ।
एवमादौ च विषये भावस्यैवास्वाचार्यम् ।’

‘संगीतरत्नाकर’कार श्री शाङ्गदेव भी उपर्युक्त मत के ही समर्थक हैं—

‘भक्ति स्नेहं तथा लौक्यं केचित् त्रीन् मन्वते रसान् ।
श्रद्धार्द्रतामिच्छायांश्च स्यायिनस्तेषु ते त्रिदुः ॥
तदसत्, रतिभेदौ हि भक्तिस्नेहौ नृगोचरौ ।
व्यभिचारित्वमनयोः, नृनार्योः स्यायिनौ तु तौ ॥’

किन्तु इन विचार-धाराओं के रहते हुए भी अनेक कान्यमर्मज्ञ ‘वात्सल्य’ आदि को पृथक् रसरूप में ही मानना उचित मानते हैं। इन कान्यमर्मज्ञों में विश्वनाथ कविराज ‘वात्सल्य’ रस को दशम रस मानने के पक्षपाती हैं। विश्वनाथ कविराज के अनुसार ‘वात्सल्य’ का स्थायी वत्सल्यरूप स्नेह है। किन्तु ‘कारुण्य’ को ‘वात्सल्य’ का स्थायी मानने वाले भी लोग हैं। ‘मन्दारमरन्दचम्पू’ के रचयिता ने ‘कारुण्य’ को वात्सल्य का स्थायी कहा है—

‘अन्ये तु कदगास्यायी वात्सल्यं दक्षमोऽपि च ।’

(मन्दारमरन्दचम्पू : पृष्ठ १००)

कवि कर्ण र के अनुसार ‘वात्सल्य’ का स्थायी ‘ममकार’ है। चाहे ‘वात्सल्य’ के स्थायी के नामों में विवाद क्यों न हो किन्तु विश्वनाथ कविराज द्वारा प्रतिपादित ‘वात्सल्य’ रस दसवें रस के रूप में मान्य अवश्य है।

अनौचित्यप्रवृत्तत्व आभासो रसभावयोः

रसध्वनिवादी काव्याचार्य 'रस'-'भाव' और 'रसामास'-'भावाभास' का विवेक आवश्यक मानते हैं। आनन्दवर्धनाचार्य ने ही इस 'विवेक' का निर्देश किया है—

‘अनौचित्यादृते नान्यद् रसभङ्गस्य कारणम् ।

प्रसिद्धौचित्यबन्धस्तु रसस्योपनिषत्परा ॥’ (ध्वन्यालोक)

अर्थात् 'रसभङ्ग' का एक ही कारण है और वह 'अनौचित्यप्रवृत्ति' है। औचित्य का अनुसरण तो रसयोजना की सफलता का रहस्य है। किन्तु यह 'अनौचित्य' क्या है जो 'रसभङ्ग' का कारण है? विश्वनाथ कविराज ने, जैसा कि प्राचीन आलङ्कारिकपरम्परा है, रसभाव के अनौचित्यप्रवृत्त होने से 'रसामास' और 'भावाभास' की सिद्धि की है—'अनौचित्यप्रवृत्तत्वे आभासो रसभावयोः' (साहित्यदर्पण : ३. २६२) किन्तु साथ ही साथ यह भी कहा है कि रसनात्मकता की दृष्टि से रसामास और भावाभास—सभी उपचारतः 'रस'रूप हैं 'रसभावौ तदाभासौ भावस्य प्रशमो-दयौ। सन्धिः शक्यता चेति सर्वेऽपि रसनाम्नाः ॥ रसनधर्मयोगित्वाद्भावादिष्वपि रसत्वमुपचारादित्यभिप्रायः ।' (साहित्यदर्पण : ३. २६०) किन्तु क्या इसका यह भी अभिप्राय है कि रसनधर्म के योग से, औचित्य और अनौचित्य-प्रवृत्त काव्यरचनायें 'रसात्मक वाक्य' में ही उपचारतः अन्तर्भूत हैं? यहाँ सबसे पहले यह देखना है कि रसभङ्ग का कारणभूत 'अनौचित्य' और 'रसामास-भावाभास' का कारणभूत 'अनौचित्य' एक ही वस्तु है या भिन्न-भिन्न। विश्वनाथ कविराज ने 'रसामास-भावाभास'सम्बद्ध 'अनौचित्य' का यह स्वरूप-परिष्कार किया है—

‘अनौचित्यं चात्र रसानां भरताद्विप्रणीतलक्षणानां सामग्रीरहितत्वे श्वेकदेशयोगित्वोप-
लक्षणपरं बोध्यम् । तच्च बालव्युत्पत्तये एकदेशतो वर्यते—

उपनायकसंस्थायां मुनिगुरुपत्नीगतायां च ।

बहूनायकविषयायां रतौ तथानुभयनिष्ठायाम् ॥

प्रतिनायकनिष्ठत्वे तद्बद्धमपात्रतिर्यगादिगते ।

शृङ्गारेऽनौचित्यं रौद्रे गुर्वादिगतकोपे ॥

शान्ते च हीननिष्ठे गुर्वाद्यालम्बने हास्ये ।

ब्रह्मब्रह्माद्युत्साहेऽधमपात्रगते तथा वीरे ॥

उत्तमपात्रगतत्वे भयानके ज्ञेयमेवमन्यत्र ।’

(साहित्यदर्पण : ३. २६३-२६६)

यहाँ यह स्पष्ट है कि 'आभास' का अभिप्राय वही लिया गया है जिसे ध्वनिकार ने माना है। ध्वनिकार के अनुसार 'आभास' का अभिप्राय 'अनुकृति' अथवा 'अमुख्यता' का अभिप्राय है। शक्ति में रजत के 'आभास' की भाँति हास्य में शृङ्गार का 'आभास' स्वाभाविक है। विभावा-धाभास से रत्याधाभास की अभिव्यक्ति और उसकी चर्चणाभास में विश्रान्ति जहाँ भी हो, 'रसामास' ही है।

रसामास-भावाभास का कारण यह अनौचित्य विभावादि के बदले विभावाभास आदि के उपनिबन्ध से ही सम्बद्ध प्रतीत होता है। विश्वनाथ कविराज ने नायक-नायिकादि-निरूपण तथा रसों के वर्ण-दैवतादिनिरूपण का यही अभिप्राय लिया है कि इनके अनुसरण से काव्यरचना होने पर 'विभावाधाभास' से बचा जा सकता है। यह 'अनौचित्य' रसभङ्ग का कारण नहीं अपितु 'रसामास' का कारण है। 'रसभङ्ग' का कारण जो अनौचित्य है वह 'ध्वनिकार' के अनुसार

अनुचित विभावादि की योजना से ऐसी रसामिव्यञ्जना में देखा जा सकता है जो 'ग्रान्य' सी प्रतीत होती हो और ऐसी लगती हो जिसमें कवि की 'अशक्ति' का पता चक जाय—

'रतिर्हि सारतत्त्वर्षोचितेनैव व्यवहारेण दिग्भ्यानामपि वर्णनीयेति स्थितिः । तथा हि अत्रमप्रकृत्यौचित्येनोत्तमप्रकृतेः शृङ्गारोपनिबन्धे का भवेद्योपहास्यता'..... तस्माद्भिने-
चार्येऽनभिनेचार्ये वा काव्ये यदुत्तमप्रकृते राजादेशत्तमप्रकृतिभिर्नायिकाभिः सह ग्रान्य-
सम्भोगवर्णनं तत् पित्रोः सम्भोगवर्णनमिव सुतारामसम्पत् । तयैवोत्तमदेवताद्विषयम् ।
यत्रैवंविधविषये महाकवीनामप्यसमीच्यकारिता लक्ष्ये दृश्यते स दोष एव । स तु शक्ति-
तिरस्कृतवाद्य कचपत इत्युक्तमेव ।.....तथा हि महाकवीनामप्युत्तमदेवताविषयप्रसिद्ध-
सम्भोगशृङ्गारनिबन्धनाद्यनौचित्यं शक्तिरस्कृतत्वात् ग्रान्यत्वेन न प्रतिभासते यथा
कुमारसंभवे देवीसम्भोगवर्णनम् ।' (ध्वन्यालोक : ३५ उद्योत)

यहाँ यह स्पष्ट निर्देश है कि 'रसामास' तो क्षय है किन्तु 'रसमङ्ग' नहीं । 'रसामास' और 'भावाभास' में रसमङ्ग नहीं होता । रसमङ्ग वहाँ होता है वहाँ असम्बन्धता सी प्रतीत होती है । और रस-प्रतीति में सहृदय-हृदय वद्विग्न हो उठता है । रसामास और भावाभास में 'रसना' हुआ करती है जिससे यहाँ रसमङ्ग का प्रदन नहीं उठता । रसामासात्मक, भावाभासात्मक काव्य भी 'रसात्मक वाक्य' हैं, अरसात्मक नहीं । किन्तु जहाँ 'रसमङ्ग' हो वह काव्य नहीं अपितु काव्याभास हो जायगा । विश्वनाथ का यही मत है जैसा कि निम्न पंक्तियों से स्पष्ट है—

प्रकृतयो दिग्भ्या अदिग्भ्या त्रिग्भ्यादिव्यारचेति । तेषां क्षीरोद्गात्तादिता । तेषामप्युत्त-
माद्यममन्यमावम् । तेषु च यो यथाभूतस्तस्यापयावर्णने प्रकृतिविपर्ययो दोषः । यथा
क्षीरोद्गात्तस्य रामस्य क्षीरोद्गतवच्छृङ्गना चालिष्यः । यथा वा कुमारसंभवे उत्तमदेवतयोः
पार्वतीपरमेश्वरयोः सम्भोगशृङ्गारवर्णनम् । 'हृदं पित्रोः सम्भोगवर्णनमिवायन्तमनुचित'
मित्याहुः । अन्यदनौचित्यं देशकालादीनामन्यथा यद् वर्णनम् । तथा सति हि काव्यस्या-
सत्यताप्रतिभासेन विनेयानामनुसुखीकारासम्भयः ।' (साहित्यदर्पण : ७न परिच्छेद)

किन्तु यहाँ विश्वनाथ कविराज ने 'कुमारसंभव' के पार्वतीपरमेश्वर-संभोग-वर्णन में 'प्रकृतिविपर्यय'
का ही दर्शन किया है जिससे यहाँ रसमङ्ग की ही मान्यता सिद्ध होती है । किन्तु ध्वनिकार ने इस
संभोगवर्णन को 'अग्रान्य' और 'कविशक्तिरस्कृत' कहा है क्योंकि यहाँ 'रसमङ्ग' नहीं होता और
न 'रसामास' ही संभव है ।

'रसामास' के उदाहरणों में, त्रिन्हें विश्वनाथ कविराज ने उद्धृत किया है, यह स्पष्ट नहीं है
कि 'अनौचित्य' पुरुषार्थचतुष्टय का विपर्यय है वा और कुछ । जिस 'अनौचित्य' से पुरुषार्थचतुष्टय
के प्रति सहृदय सामाजिक की भ्रान्त धारणा संभव है उसका कारण विश्वनाथ कविराज ने 'प्रकृति-
विपर्यय' माना है जो कि रसमङ्ग और काव्य की 'असत्यता' में परिणत हो जाता है । इससे यह
अनुमान संभव है कि विश्वनाथ कविराज के अनुसार रसामास-भावाभासविषयक 'अनौचित्य'
'असत्यत्व'-प्रतिपादक अनौचित्य नहीं अपितु 'अयोग्यत्व'-प्रतिपादक अनौचित्य है । 'असत्यत्व'-
प्रतिपादक अनौचित्य का संबन्ध 'रसमङ्ग' से ही है न कि रस-भावाभासात्मक रचनाओं से ।

काव्यं ध्वनिर्गुणीभूतव्यङ्ग्यं चेति द्विधा मतम्

विश्वनाथ कविराज ने अपने काव्य-सङ्ग—वाक्यं रसात्मकं काव्यम्—की दृष्टि से 'चित्र'काव्य
को काव्यभेद न मान कर 'ध्वनि' और 'गुणीभूतव्यङ्ग्य' को ही काव्य-भेद माना है । उनको दृष्टि
में ध्वनिकाव्य का स्वरूप यह है—

'वाच्यातिशयिनि व्यङ्ग्ये ध्वनिस्तत् काव्यमुत्तमम् ।

वाच्यादधिकचमस्कारिणि व्यङ्ग्यार्थे ध्वन्यतेऽस्मिन्निति व्युत्परया ध्वनिर्नामोत्तमं काव्यम् ।' (सा० द० : ४. १)

अर्थात् 'ध्वनि' वह काव्य है जिसमें वाच्यार्थ की अपेक्षा व्यङ्ग्यरूप अर्थ अतिशय चमत्कारजनक प्रतीत हुआ करता है। यह काव्य ही 'उत्तम' काव्य है।

यहां यदि 'ध्वनि' से 'रसादि' रूप व्यङ्ग्यार्थ का अभिप्राय लिया जाय, क्योंकि सर्वाधिक चमत्कारपूर्ण अर्थ रसादिरूप ही व्यङ्ग्यार्थ हुआ करता है, तब तो, उसमें 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' का सामान्य लक्षण अनुगत हो जाता है, किन्तु यदि इसका वही अभिप्राय लिया जाय जो कि काव्यप्रकाशकार की इस कारिका अर्थात्—

'इदमुत्तममतिशयिनि व्यङ्ग्ये वाच्याद् ध्वनिः कथितः ।' (का० प्र० १. ४)

का अभिप्राय है, तब यह स्पष्ट है कि यहां वस्तु और अलङ्कृतिरूप व्यङ्ग्यार्थ भी अभिप्रेत हैं जो कि वाच्यार्थ की अपेक्षा अधिक चमत्कारजनक हुआ करते हैं। वस्तुतः विश्वनाथ कविराज भी ऐसा ही मानते हैं—

'वदरषलङ्काररूपषाच्छब्दपरापरयुद्धवो द्विधा ।' (सा० द० ४. ७)

किन्तु तब यह मानना आवश्यक हो जाता है कि विश्वनाथ कविराज का यह काव्यलक्षण तो 'रसध्वनि' काव्य का ही लक्षण है और ध्वनि अथवा उत्तम काव्य के भेदप्रभेद के निरूपण में, उन्होंने 'न्यग्भावित-वाच्यव्यञ्जनक्षम शब्दार्थयुगल' (काव्यप्रकाश : १. ४) को काव्य का लक्षण मान कर काम चलाया है।

'रसात्मक वाक्य काव्य है' यह काव्यलक्षण गुणीभूतव्यङ्ग्य नामक मध्यम काव्य की दृष्टि से तो और भी अधिक अनुपयुक्त और अनुपपन्न लगता है। कारण यह है कि रस का संस्पर्श तो केवल अपराङ्ग अथवा इतराङ्ग नामक गुणीभूतव्यङ्ग्य काव्य के एक रूप के ही साथ दिखाई देता है और काकाक्षिप्त, वाच्यसिद्धयङ्ग, संदिग्ध-प्राधान्य, तुल्यप्राधान्य, अस्फुट, अगूढ आदि गुणीभूतव्यङ्ग्य वाच्य-भेद ऐसे हैं जिनमें रसरूप व्यङ्ग्यार्थ के गुणीभाव का अभिप्राय घटित ही नहीं हो सकता।

ऐसा लगता है जैसे 'साहित्यदर्पण' के शरीरसंस्थान में कुछ कमी रह गयी है। विश्वनाथ कविराज को यह कृति अलङ्कारशास्त्र में एक अपूर्व महत्त्व रखती यदि इसके उपक्रम और उपसंहार में सामञ्जस्य रहता। किन्तु ऐसा नहीं हो पाया। 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' के उद्घोष के साथ साहित्यदर्पण प्रारम्भ हुआ, किन्तु कुछ ही दूर आगे चलने पर, इसका यह उद्घोष 'तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलङ्कृती पुनः कापि' के रूप में परिणत हो गया।

'रसारमक वाक्य' को 'काव्य' मानकर चलने से, काव्य के भेद-प्रभेदों में, दसों रसों के अभिव्यञ्जक दस प्रकार के 'वाक्य' और इनके समुच्चयरूप 'दस महाकाव्य' का विचार-विमर्श ही युक्तिसंगत प्रतीत होता है। यह काव्यालोचन-प्रक्रिया अपनायी जा सकती थी किन्तु इसके अपनाने, पर 'वस्तु-ध्वनि' और 'अलङ्कार-ध्वनि' का क्षेत्र अछूता रह जाता और जब तक इन्हें न अपनाया जाता, तब तक 'ध्वनि' काव्य का स्वरूप-निरूपण भी कैसे किया जाता ? वस्तुतः यही सोचकर ध्वनिकार ने काव्य के सामान्य लक्षण के रूप में 'छलितोचितसंनिवेश-विशिष्ट-शब्दार्थयुगल' का निरीक्षण किया है और विशेष-लक्षण के रूप में 'रसादिध्वन्यात्मक शब्दार्थयुगल' का दर्शन किया है। यही बात 'तददोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलङ्कृती पुनः कापि' के रूप में काव्यलक्षण बनाने वाले

आचार्य मम्मट की भी है। इस लक्षण के आधार पर काव्य-कृतिओं के तारतम्य का अनुशीलन और उसके आधार पर उनकी विभाग-व्यवस्था संगत बैठ जाती है।

अङ्गीकार्या तुर्या वृत्तिर्वोधे रसादीनाम्

विश्वनाथ कविराज ने, रसमावादिरूप परम काव्यार्थ के अवबोधन में जिस 'तुर्या' अथवा 'चतुर्थी' वृत्ति या शक्ति का निर्देश किया है वह वृत्ति या शक्ति क्या है? यहाँ यही कहा जा सकता है कि यह वृत्ति 'व्यञ्जना' वृत्ति है क्योंकि विश्वनाथ कविराज की इस उक्ति अर्थात्—

‘वृत्तीनां विश्रान्तेऽभिधा-तात्पर्य-लक्षणारुधानाम् ।

अङ्गीकार्या तुर्या वृत्तिर्वोधे रसादीनाम् ॥ (सा० द० : ५.१)

का और कोई स्वारस्य क्या हो सकता है? रसादिवोध में 'अभिधा' व्यापार का प्रवेश असंभव है, क्योंकि रसादिरूप अर्थ सामयिक अथवा संकेतित जात्यादिरूप चतुर्विध अर्थों से सर्वथा विलक्षण प्रकार का ही हुआ करता है। यदि शब्द और रसादिरूप अर्थ में वाच्यवाचकभावसंबन्ध हो सकता तब तो रामायणादि महाकाव्यों में 'करुणरसोऽयम्' का उल्लेख अनिवार्य रूप से रखा करता ! किन्तु रसादिरूप अर्थ ऐसा कहाँ कि 'करुण' आदि शब्दों के प्रयोग से प्रतीत हो जाय ! 'अभिधा' की भाँति, अभिहितान्वयवादी मीमांसकों अथवा उनके अनुयायी आलङ्कारिकों की मान्यता की 'तात्पर्य-वृत्ति' भी रसादिरूप रम्य काव्यार्थ के अवबोध में असमर्थ ही दिखाई देती है। अभिहितान्वयवादी लोगों की तात्पर्यवृत्ति केवल अन्वयबोध में ही सारी शक्ति समाप्त कर देती है। रसादिरूप अर्थ और अन्वयबोध में क्या संबन्ध ! जिन्हें अन्वयबोध हो सकता है वे रसादिरूप अर्थ की पहचान नहीं रखा करते। 'लक्षणा' शक्ति के साथ भी रसादिरूप रम्य काव्यार्थों का कोई संबन्ध नहीं क्योंकि न तो रसादिरूप रम्य काव्यार्थ की प्रतीति में शब्दों के मुख्यार्थ-बाध की ही कोई संभावना हुआ करती है और न शब्दों के मुख्यार्थ और रसादिरूप रम्य अर्थों में सामीप्य, सादृश्य, वैपरीत्य आदि-आदि सम्बन्ध ही दिखायी दिया करते हैं। रसादिरूप अर्थों के प्रतिपादन में शब्द की न तो कोई रूढि है और न प्रयोजन। रूढि और प्रयोजन तो व्यावहारिक जीवन के शब्द-प्रयोगों के प्रयोजक हैं और रसादिरूप अर्थ कलात्मक जीवन की प्राप्ति है जिसमें प्रवृत्ति और निवृत्ति से उत्तीर्ण आह्लाद अथवा आनन्द ही लक्ष्यरूप से प्रतीत होता है।

'शब्द' और 'रस' के संबन्ध में यह समस्या एक बहुत प्राचीन समस्या है। इस समस्या के समाधान में ही ध्वनिदर्शन का जन्म हुआ। विश्वनाथ कविराज एक ध्वनिदार्शनिक काव्याचार्य हैं। उन्होंने ध्वनिकार की मान्यता के प्रमाण पर काव्यरूपशब्द और रसादिरूप अर्थों के संबन्ध का निर्धारण किया है। ध्वनिदर्शन की दृष्टि से काव्य और रसादिरूप अर्थों में व्यङ्ग्यव्यञ्जकभावरूप संबन्ध ही सर्वतोमद्र प्रतीत होता है। इसीलिये विश्वनाथ कविराज ने इस संबन्ध को न मानने वाले आचार्यों की तीव्र आलोचना भी की है जिनमें 'दशरूपककार' का उल्लेख स्पष्टतया किया हुआ है। दशरूपककार यह मानते हैं—

‘काव्यशब्दानां चान्वयव्यतिरेकाभ्यां निरतिशय-सुखास्वाद्य-व्यतिरेकेण प्रतिपाद्य-प्रतिपाद्यकयोः (स्थायिविभावाद्ययोः) प्रवृत्तिविषययोः प्रयोजनान्तरानुपलब्धेः स्वानन्दोद्भूतिरेव कार्यत्वेनावधार्यते, तदनुभूतिनिमित्तरवञ्च विभावादिसंसृष्टस्य स्थायिन पद्माव-गम्यते, अतो वाच्यस्याभिधानशक्तिस्तेन तेन रसेनाकृष्यमाणा तत्तत्स्वार्थापेक्षितवान्तर-

विभावादिप्रतिपादनद्वारा स्वपर्यंत्रसाधितामानीयते, तत्र विभावादयः पदार्थस्थानी-
यास्तरसंसृष्टो रत्यादिर्वाक्यार्थः । तदेतत् काव्यवाक्यं यदीयं ताविमौ पदार्थवाक्यार्थौ ।'

(दशरूपक : ४. ३७)

अर्थात् काव्यशब्दों का प्रयोजन एक विशेष प्रकार की प्रवृत्ति का उत्पादन है । यह प्रवृत्ति सहृदय-
हृदय का आह्लाद है जो कि विभावादि-संसृष्ट रत्यादिरूप स्थायीभावों का कार्य है । काव्य-वाक्य
के विश्लेषण में यही दिखायी दे सकता है कि विभावादि पदार्थरूप हैं और रत्यादिरूप स्थायीभाव,
वाक्यार्थरूप । इस दृष्टि से काव्यवाक्य और रस अथवा आह्लाद में, व्यञ्जनव्यञ्जकभाव नामक नये
संबन्ध की कल्पना अनावश्यक है क्योंकि यहाँ भाव्यभावकभावरूप संबन्ध से ही कार्य चल जाता
है जैसा कि नाट्यशास्त्र का संकेत है—

‘भावाभिनयसंबन्धान् भावयन्ति रसानिभान् ।

यस्मात्तस्मादमी भावा विज्ञेया नाट्यव्योक्तुभिः ॥’

विश्वनाथ कविराज ने इस उपर्युक्त मान्यता का युक्तिपूर्वक खण्डन किया है । उनका कहना यह
है कि ‘यदि रसादिवोधविषयक वृत्ति को तात्पर्यवृत्ति कहा जाय, तब, यह तो कहा नहीं जा सकता
कि यह ‘तात्पर्यवृत्ति’ अभिहितान्वयवादी मीमांसकों की मान्यता की वृत्ति है, इसलिये अन्ततोगत्वा
इसे या तो ‘भावना’ (भट्टनायक की भावकता) कहना पड़ेगा या ‘व्यञ्जना’ कहना पड़ेगा । ऐसी
परिस्थिति में भावना-व्यञ्जना और रसादि-विषयक तात्पर्यवृत्ति एक ही वृत्ति के तीन नाम होंगे,
जिसमें, व्यञ्जनावानाद को कोई आपत्ति नहीं । यहाँ दूसरी बात यह भी है कि ‘रसभावादि’ रूप अर्थ
प्रवृत्त्यात्मक नहीं अपितु ऐसे अर्थ हैं जिनके संबन्ध में ‘प्रवृत्ति’ की चर्चा ही असंगत है । रसभा-
वादिरूप अर्थ यदि प्रवृत्त्यात्मक माने गये तो काव्य और शास्त्र का भेद ही मिट गया ! रसभावादि
को विलक्षण प्रवृत्ति भी मानना असंभव है क्योंकि रसभावादि के ‘आस्वाद’ में ‘प्रवृत्ति’ भी विश्रान्त
हो जाती है । रस अथवा आह्लाद तो ब्रह्मास्वादसविष तत्त्व है जिसमें ‘प्रवृत्ति’ का प्रवेश ही
असंभव है ।

यह तुर्या अथवा चतुर्थी वृत्ति ‘व्यञ्जना’वृत्ति ही है जिसे विशेषतः रसानुभव की दृष्टि से ‘रसना’
भी कहा गया है । नाम के संबन्ध में विवाद का कोई महत्त्व नहीं । आचार्य अभिनवगुप्त ने
इसीलिये कहा है—

‘तस्माद्भिन्ना-तात्पर्य-लक्षणाद्यतिरिक्तश्चतुर्थोऽसौ व्यापारो ध्वनन-द्योतन-व्यञ्जन-
प्रत्यायन-अवगमनादि-सोद्भव्यपदेशनिरूपितोऽभ्युपगन्तव्यः ।’

(ध्वन्यालोक : १. ४)

और रसानुभव की दृष्टि से भी व्यञ्जना के विविध नामों का उल्लेख कर दिया है—

‘अलौकिके द्रुतिविस्तरविकासासमिति भोगे कर्त्तव्ये लोकोत्तरो ध्वननव्यापार एव
सूर्धाभिषिक्तः ।’

‘यथा प्रतीतिमात्रत्वेनाविशिष्टत्वेऽपि प्रात्यङ्घिकी, अनुमानिकी, आगमोत्था, प्रतिभा-
नकृता, योगिप्रत्यक्षज्ञा च प्रतीतिरूपावबैलक्षण्यदान्यैव, तद्द्विद्यमपि प्रतीतिश्रवणास्वाद्-
नभोगापरनामा भवतु ।...सा च रसनारूपा प्रतीतिरुपपद्यते । वाच्यवाचकयोस्तत्राभिधा-
दिविविक्तो व्यञ्जनात्मा ध्वननव्यापार एव ।’ (ध्वन्यालोकलोचन : २५ उद्योत)

बोध की दृष्टि से जैसे व्यञ्जना और रसना एकरूप हैं वैसे ही व्यापार की दृष्टि से भी इनमें
एकरूपता ही रहा करती है । ध्वनिवादी आलङ्कारिक ‘चतुर्थी वृत्ति’ की मान्यता को अनिवार्य

मानते हैं न कि इस वृत्ति के 'नाम' पर उनका कोई वादविवाद अथवा आग्रह है। यह एक दूसरी बात है कि कुछ लोग वस्तुरूप और अलङ्काररूप प्रतीयमान अर्थों की प्रतिपत्ति के लिये, जिनमें रसभावादिरूप अर्थों की अपेक्षा चमत्कार की न्यूनता स्वामाविक है, इस चतुर्थी वृत्ति को व्यञ्जना-कहेँ और रसभावादिरूप निरतिशय-सुखास्वादमय काव्यार्थ के लिये, इसे ही 'रसना' कहेँ—

‘सा चेयं व्यञ्जना नाम वृत्तिरिश्युच्यते बुधैः ।

रसव्यक्तौ पुनर्वृत्ति रसनाख्यां परे विदुः ॥’ (सा० द० ५. ५)

भवेद्भिनयोऽवस्थानुकारः स चतुर्विधः

‘दृश्य’ काव्य को ‘अभिनेय’ काव्य कहा जाता है और ‘अभिनेय’ काव्य को ‘रूपक’। ‘दृश्य’ ‘अभिनेय’ और ‘रूपक’ शब्दों में एक ही वस्तु के तीन दृष्टिकोणों से देखे जाने के अभिप्राय अन्तर्भूत हैं। ‘दृश्य’ शब्द से सामाजिक द्वारा नाट्यरूप वस्तु के चाक्षुष प्रत्यक्ष का अभिप्राय निकलता है, ‘अभिनेय’ शब्द से यह पता चलता है कि नाट्यरूप वस्तु नट की कक्षा के प्रदर्शन का विषय है और ‘रूपक’ शब्द से यह संकेत होता है कि नाट्यरूपवस्तु की सृष्टि तभी होती है जब कि कवि नट पर रामादि का अभेदारोप कर दे। चाहे नाट्यरूप वस्तु ‘दृश्य’ हो या ‘अभिनेय’ हो या ‘रूपक’ हो या भिन्न-भिन्न दृष्टिकोणों से देखी गयी एक ही वस्तु हो, जो कि वह वस्तुतः है, इतना निश्चित है कि बिना ‘अभिनय’ के उसका अस्तित्व असंभव है। यह ‘अभिनय’ क्या है ? विश्वनाथ कविराज ने ‘अभिनय’ को ‘अवस्थानुकार’ कहा है—

‘अवेद्भिनयोऽवस्थानुकारः’ (सा० द० ६. २)

यह ‘अवस्थानुकार’ क्या है ? ‘अवस्थानुकार’ का अभिप्राय राम-युधिष्ठिर आदि के साथ नट की ‘तादात्म्यापत्ति’ है जिसका साधन, अङ्ग, वाणी, वेश और सत्त्व का अभिनयचतुष्टय है जो कि नट की कला है। अङ्ग-वाणी-वेश और सत्त्व के अभिनयचतुष्टय का नाम क्रमशः आङ्गिक, वाचिक, आहार्य और सात्त्विक अभिनय है—

.....स चतुर्विधः ।

आङ्गिको वाचिकश्चैवमाहार्यः सात्त्विकस्तथा ॥’ (सा० द० : ६. २)

इनमें पहला अर्थात् ‘आङ्गिक’ अभिनय वह है जिसमें नट अपने सिर, हाथ, उरः-स्थल, पार्श्व, कटि और पैर-इन ३ अङ्गों तथा नेत्र, भ्रुकुटि, नासिका, अधर, कपोल और चिबुक-इन ६ उपाङ्गों द्वारा रामादि के साथ ‘तादात्म्य’ अथवा ‘अभेद’ का अनुसंधान किया करता है। नाट्यशास्त्रकार ने स्पष्ट कहा है—

‘अभिपूर्वस्तु णीज्जातुराभिमुखयार्थनिर्णये ।

यस्मात् पदार्थाद्यति तस्माद्भिनयः स्मृतः ॥

विभावयति यस्माच्च नानार्थान् हि प्रयोगतः ।

शास्त्राङ्गोपाङ्गसंयुक्तस्तस्माद्भिनयः स्मृतः ॥’ (ना० शा० : ८. ६, ७)

दूसरे अभिनय-प्रकार अर्थात् ‘वाचिक’ अभिनय का तात्पर्य ‘संगीतचूडामणि’ के अनुसार यह है—

‘रामानुपपत्ति यद् वाक्यं नाटये तद् वाचिकं स्मृतम् ।’

अर्थात् वाचिकाभिनय वह अभिनय है जिसमें नट, रसोचित राग-लय आदि से समन्वित, 'वाणी' द्वारा, रामादि के साथ तादात्म्यारोप से, सहृदय-हृदय में विभावादि की अभिव्यञ्जना किया करता है ।

तीसरा अभिनय-प्रकार 'आहार्याभिनय' है जिसका साधारण लक्षण यह है—

'आहार्याभिनयो नाट्योचितालङ्कारधारणम् ।'

अर्थात् आहार्याभिनय वह अभिनय है जिसमें नट, वेशभूषा के द्वारा, रामादि के साथ, अपने तादात्म्यारोप को सामाजिकों पर अभिव्यक्त किया करता है ।

चौथा अभिनय-प्रकार 'सार्विक' अभिनय है । नाट्याचार्य भरत ने 'सर्व' को इस प्रकार समझाया है—

किमन्ये भावाः सर्वेन नाभिधीयन्ते येनैते सार्विका उच्यन्ते ? अत्रोच्यते—इह हि सर्वं नाम मनःप्रभवम् । तेष्व समाहितमनस्वाद्गुण्यते । मनःसमाधानाच्च सद्यो निर्धृतिरिति । तस्य योऽसौ स्वभावो रोमाञ्चाश्रवादिहृतः स न शक्यतेऽन्यमनसा कर्तुमिति । लोकस्वभावानुकरणाच्च नाट्यस्य सर्वमोषितम् । को दृष्टान्तः ? इह हि नाट्यधर्मप्रवृत्ताः सुखदुःखकृतो भावास्तथा सर्वविशुद्धाः कार्या यथा सरूपा भवन्ति । दुःखं नाम रोदनात्मकम् तत्कथमशुःखितेन, सुखं च प्रहर्षात्मकं तत् कथं दुःखितेनाभिनेयम् । एतदेवास्य सर्वं यद् दुःखितेन सुखितेन वाऽश्रुरोमाञ्चौ दर्शयितव्याविति-कृत्वा सार्विका भावा हृद्यभिध्याष्या ।'

जिसके देखते 'सार्विक' अभिनय में 'तन्म', 'स्वेद' आदि के प्रदर्शन द्वारा, नट में, रामादि के तादात्म्यारोप की संपन्नता का अभिप्राय लिया जाता करता है ।

विश्वनाथ कविराज ने इस 'अभिनय'—चतुष्टय का संकेतमात्र किया है क्योंकि उनका उद्देश्य केवल इतना बताना है कि 'अभिनय' रूपक अथवा दृश्यकाव्य के विभावादि के 'अभिनयन' अथवा 'अभिव्यञ्जन' में समर्थ अभिनेता अथवा नट की कला है ।

सर्गबन्धो महाकाव्यम्

आचार्य दण्डी ने भी 'महाकाव्य' की परिभाषा की है । उसके अनुसार महाकाव्य का स्वरूप यह है—

'सर्गबन्धो महाकाव्यमुच्यते तस्य लक्षणम् ।
 आशीर्षमस्त्रिया वस्तुनिर्देशो वापि तन्मुखम् ॥
 इतिहासकथोद्भूतमितरद्वा सदाश्रयम् ।
 चतुर्वर्गफलोपेतं चतुरोदात्तनायकम् ॥
 नगरार्णव-शैलर्तु-चन्द्रार्कोदय-वर्णनैः ।
 उद्यान-सकलक्रीडा-मधुपान-रतोत्सवैः ॥
 विप्रलम्भैर्विवाहैश्च कुमारोदयवर्णनैः ।
 मन्त्र-दूत-प्रयाणाञ्जि-नायकाभ्युदयरपि ॥
 अलंकृतमसंक्षिप्तं रसभावनिरन्तरम् ।

सर्गेरनतिविस्तीर्णः श्रव्यवृत्तैः सुसंधिभिः ॥
 सर्वत्र भिन्नवृत्तान्तरुपेतं लोड्डरङ्गम् ।
 काव्यं कल्पान्तरस्थायि जायेत समुलंकृति ॥'

(काव्यादर्शः १. १४-१९)

अलङ्कार-वाद के आचार्य दण्डी के लिये, महाकाव्य' के लक्षणों में, उन सभी विशेषताओं का निर्देश कर देना स्वाभाविक है जो कि 'रघुवंश' आदि सर्गवन्वात्मक रचनाओं की विशेषतायें हैं। किन्तु रसध्वनिवादी कविराज विश्वनाथ ने, अपने महाकाव्यलक्षण में उन बातों का भी निर्देश कर दिया है जो कि रसध्वनिवाद की दृष्टि से ही महाकाव्य में देवी जा सकती हैं। 'रसध्वनि'-वाद की दृष्टि से ही, विश्वनाथ कविराज ने, महाकाव्य के लिये, शृङ्गार, वीर और शान्त में से किसी एक को अक्षी और दूसरे रसों को अङ्गरूप से निर्दिष्ट किया है—

'शृङ्गारवीरशान्तानामेकोऽक्षी रस इष्यते ।
 अक्षानि सर्वेऽपि रसाः.....'

(सा० द० : ६. ३७)

विश्वनाथ कविराज का 'महाकाव्य'लक्षण कई बातों में सर्वमान्य हो चुका है। केवल कुछ थोड़ी सी बातें रह गयी हैं जिनका निर्देश संभवतः हस्तलिखे नहीं किया जा सका, क्योंकि प्राचीन, अलङ्कार-शास्त्र का प्रभाव रसध्वनिवादी आलङ्कारिकों पर भी प्रायः जमा ही रहा। ये थोड़ी सी बातें वे हैं जिन्हें ध्वनिकार आनन्दवर्धन को इन उक्तियों में देखा जा सकता है—

'संधिसंध्यङ्गवटनं रसाभिव्ययस्यपेक्षया ।
 न तु केवलया शास्त्र-द्वितिसंपादनेच्छया ॥
 अलंकृतीनां शक्तावस्थानुरूप्येण योजनम् ।
 प्रधन्वस्य रसादीनां श्यङ्गकरये निवन्धनम् ॥'

(ध्वन्यालोकः ३. १२, १४)

अर्थात् वृत्त्य अथवा श्रव्य काव्य में संधि-संध्यङ्ग-वटना का अभिप्राय शास्त्राज्ञा का पालन नहीं लेना चाहिये। संधि-संध्यङ्ग-वटना का प्रयोजन तो रसभाव की अभिव्यञ्जना है। इस दृष्टि से वटनी ही संधियों और वटने ही संध्यङ्गों की योजना अपेक्षित है जिससे रसभाव की अभिव्यक्ति में सहायता मिले। इसके अतिरिक्त अलंकृति-योजना में भी रसाभिव्यञ्जन की ही अपेक्षा नियामक रूप से रहनी चाहिये।

इस कमी के रहने पर भी, विश्वनाथ कविराज का महाकाव्य-लक्षण, ऐसे महाकाव्यलक्षण से कई गुना उत्तम और उगादेय है जिसे इन पंक्तियों में देखा जा सकता है—

'नगरार्णव-शैलर्तु-चन्द्रार्कोदय-दर्शनम् ।
 वद्यान सलिल श्रोता-मधुपान-रतोश्मवाः ॥
 विप्रलम्भो विवाहश्च कुमारोद्भववर्णनम् ।
 मन्मथसुप्रचाणानि नायकाभ्युदया अपि ॥
 पतानि यत्र वर्ण्यन्ते तन्महाकाव्यमुच्यते ।'

(विद्यावरः प्रतापशूरीयः काव्यप्रकरण)

वृत्तगन्धोष्कृतं गद्यम्

विश्वनाथ कविराज ने 'गद्य' को 'वृत्तगन्धोष्कृत' रचना कहा है। ध्वनिकार भी 'गद्य' को 'छन्दोनियमवर्जित' रचना कह चुके हैं। गद्य को 'अपाद-पदसंतान' कहने का भी अभिप्राय यही है कि गद्य कवियों का वह प्रबन्ध-प्रस्थान है जो 'वृत्त' अथवा 'छन्दोबन्ध' से भिन्न प्रकार का हुआ करता है। किन्तु इतने से ही 'गद्यकाव्य' का स्वरूप-निरूपण संभव नहीं। 'गद्यकाव्य' के स्वरूप-निरूपण के लिये तो ध्वनिकार की इस मान्यता का निर्देश करना आवश्यक था—

'रसबन्धोक्तमौचित्यं भाति सर्वत्र संश्रिता ।
रचना विषयापेक्षं तत्तु किञ्चिद्विभेदवत् ॥

'अथवा पद्यवद्गद्यबन्धेऽपि रसबन्धोक्तमौचित्यं सर्वत्र संश्रिता रचना भवति । तस्य विषयापेक्षं किञ्चिद् विशेषवद् भवति, न तु सर्वाकारम् । तथा हि गद्यबन्धेऽप्यतिदीर्घसमासा रचना न विप्रलम्भशृङ्गारकदम्बयोरावधायिकायामपि शोभते ।...विषयापेक्षे त्वौचित्यं प्रमाणतोऽपकृत्यते प्रकृत्यते च । तथा द्वायथायिकायां नात्यन्तमसमासा ।'

(ध्वन्यालोक : ३. ९)

जिसका अभिप्राय यह है कि 'गद्य' और 'पद्य' तो काव्य के माध्यम हैं। गद्यकाव्य में भी रसबन्ध-विषयक उसी औचित्य का अनुसरण आवश्यक है जो कि पद्यकाव्य के लिये अपेक्षित है। यहाँ भी एक रस की अङ्गीरूप से अभिव्यक्ति और उसके उपस्कारक रसों की योजना का वही स्थान और महत्त्व है जो कि पद्यकाव्य में रहा करता है। गद्यकाव्य के विषयों अर्थात् कथा-आख्यान-आख्यायिका आदि-आदि भेदों की दृष्टि से कुछ थोड़ा रचना-परिवर्तन यदि हो भी तो भी कोई आपत्ति नहीं।

'गद्य' के चार भेद, जिन्हें मुक्तक, वृत्तगन्धि, उत्कलिकाप्राय और चूर्णक कहा गया है, गद्यकाव्य के भेद नहीं अपितु गद्यबन्ध के भेद हैं। ध्वनिकार ने तो 'दीर्घसमासा', 'अल्पसमासा' और 'असमासा' रचना को ही गद्य के भेदरूप से निर्दिष्ट किया था, किन्तु बाद की गद्यकाव्यात्मक प्रवृत्तियों के देखते, 'वृत्तगन्धि' बन्ध भी गद्य के एक प्रकाररूप में मान लिया गया जिसका विश्वनाथ-कविराज ने इस प्रकार उल्लेख किया है—

.....गद्यं मुक्तकं वृत्तगन्धि च ।

भवेदुत्कलिकाप्रायं चूर्णकं च चतुर्विधम् ॥ (सा० द० : ६. ३३०)

रसापकर्षका दोषाः

विश्वनाथ कविराज का दोष-स्वरूप-निरूपण उनके काव्य-स्वरूप-निरूपण से संगत हो जाता है 'रसात्मक वाक्य' काव्य है और जिसे उसका 'दोष' कहते हैं वह रसरूप आत्मतत्त्व के अपकर्ष का हेतु है। किन्तु इस दृष्टि से तो जन्हीं दोषों का निरूपण किया जा सकता है जो रसापकर्षक दोष हैं। रसापकर्षक दोषों में विशेषतया इन्हीं की गणना है—

'रसस्योक्तिः स्वशब्देन स्यादिसञ्चारिणोरपि ।
परिपन्थिरसाङ्गस्य विभावदेः परिग्रहः ॥
आद्येपः कल्पितः कृच्छ्रादनुभावविभावयोः ।
अकाण्डे प्रथमच्छेदौ तथा दीप्तिः पुनः पुनः ॥

‘अङ्गिनोऽनुसंधानमनङ्गस्य च कीर्तनम् ।
अतिविस्तृतिरङ्गस्य प्रकृतीनां विपर्ययः ॥
अर्थानौचित्यमन्येष्वच दोषा रसगता मताः ॥’

(साहित्यदर्पण : ७. १२-१५)

ऐसी परिस्थिति में, पद, पदांश, वाक्य और अर्थ-दोषों का विवेक, जिसे साहित्यदर्पणकार ने किया है, किस प्रकार समझस हो सकता है ? क्या यहाँ आचार्य मम्मट की काव्य-परिभाषा का प्रभाव नहीं दिखायी देता ? किन्तु यहाँ यह बात भी है कि जब पद, पदांश, वाक्य और अर्थ के दोषों से ‘वाक्य’ दूषित हो जाय तब ‘रस’ रूप आत्मतत्त्व के समीचीन अभिव्यञ्जन में भी तो कमी आ ही जायगी । इसलिये पञ्चविध दोषतत्त्व के निरूपण में कोई अनुपपत्ति नहीं । इन दोषों में, कुछ इसलिये ‘रसविधातक’ हैं क्योंकि उनके द्वारा ‘रसादि की प्रतीति’ में रूकावट पड़ जाती है, कुछ इसलिये वर्जनीय हैं क्योंकि वे ‘रसादि-प्रकर्ष’ की प्रतीति में बाधक हैं और कुछ इसलिये रसापकर्षक हैं क्योंकि वे ‘रसादि-प्रतीति’ में विलम्ब लगा दिया करते हैं ।

कवीनां समये ख्याते गुणः ख्यातविरुद्धता

विश्वनाथ कविराज ने ‘कविसमय’ का भी निरूपण किया है । ‘कविसमय’ का विशद विचार सर्वप्रथम कविराज राजशेखर का किया हुआ है । राजशेखर ने ‘कविसमय’ का अभिप्राय यह बताया है—

‘अशास्त्रीयमलौकिकञ्च परम्परायातं यमर्थमुपनिबन्धनन्ति कवयः स कविसमयः ।
‘नन्वेष दोषः कथङ्कारं पुनरुपनिबन्धनार्हः’ ? इत्याचार्याः । ‘कविसागानुग्राही कथमेप दोषः’ इति यायावरीयः । ‘निमित्तं तर्हि वाच्यम् ?’ इति आचार्याः । ‘इदमभिधीयत’ इति यायावरीयः । पूर्वं हि विद्वांसः सहस्रशाखं साङ्गं च वेदमन्त्राण्य, शास्त्राणि चावलुङ्क्ष्य, देशान्तराणि द्वीपान्तराणि च परिभ्रम्य, यानर्थानुपलभ्य प्रणीतवन्तस्तेषां देशकालान्तरव-
शोनान्यथावेदपि तथावेनोपनिबन्धो यः स कविसमयः । कविसमयशब्दश्चायं मूलम-
पश्यद्भिः प्रयोगमात्रदर्शिभिः प्रयुक्तो रूढश्च । तत्र कश्चिदशयस्वेन व्यवस्थितः कविसमयेनार्थः,
कश्चित् परम्परोपक्रमार्थं स्वार्थाय धूर्तैः प्रवर्तितः । स च त्रिधा स्वर्गो भौमः पाताली-
यश्च । स्वर्गपातालीययोः भौमः प्रधानः । स हि महाविषयकः । स च चतुर्धा जाति-द्रव्य-
गुण-क्रियारूपार्थतया । तेषु प्रत्येकं त्रिधा—असतो निबन्धनात्, सतोऽप्यनिबन्धनात्,
नियमतश्च’ । (काव्यमीमांसा : १४वाँ अध्याय)

इससे यह स्पष्ट है कि राजशेखर के पहले ‘कविसमय’ की भीमांसा समीचीन नहीं हो पायी थी । ‘कविसमय’ को ‘कविपरम्परा’ कह सकते हैं । कवि-परम्परा लोक और शास्त्र के अनुसार भी हो सकती है और विरुद्ध भी । लोक अथवा शास्त्र के अनुसार चलने वाली कवि-परम्परा ‘कवि-समय’ में नहीं आती । ‘कविसमय’ के भीतर अलौकिक और अशास्त्रीय पदार्थ-वर्णन ही आता है । अशास्त्रीय और अलौकिक पदार्थ-वर्णन काव्यरचना को सुविधा प्रदान करता है । ‘कविसमय’ में कुछ बातें तो ‘प्राचीन व्यवस्था’ वाली हैं और कुछ ऐसी भी हैं जिन्हें ‘नवीन व्यवस्था’ कह सकते हैं, जिनका प्रवर्तन-प्रामाणिक नहीं । स्वर्ग, पाताल और भूलोक के देखे-अनदेखे पदार्थ-सार्थ का उपनिबन्ध लोकावेक्षण और शास्त्रावेक्षण का परिणाम नहीं, अपि तु काव्यावेक्षण का परिणाम हो

सकता है। ऐसे पदार्थवर्णन में वस्तुसत्ता और वस्तु-स्वभाव का विपर्यय स्वाभाविक है। नदियों में नीलकमल, जलमात्र में हंस, पर्वतमात्र में ररन-सुवर्ण आदि-आदि का वर्णन 'असत्' का उपनिबन्ध है किन्तु परम्परा से चला आ रहा है, इसलिये इसका अनुसरण काव्य-दोष नहीं अपि तु 'गुण' है। इसी प्रकार वसन्त में मालती के न खिलने, चन्दन वृक्ष में फल-फूल के न होने आदि का वर्णन 'सत्' का भी अङ्गणन अथवा अन्निबन्धन है। 'नियमतः उपनिबन्ध' भी कतिपय वस्तुओं का देखा जाता है जैसे कि मकर का वर्णन समुद्र-वर्णन में ही हुआ करता है, मौक्तिक का वर्णन ताम्र-पर्णी नदी के वर्णन-प्रसङ्ग में ही किया जाता है आदि-आदि।

विश्वनाथ कविराज के समय तक 'कविसमय' का अनुपालन कविजन का कर्तव्य हो चला था। विश्वनाथ कविराज के लिये 'कविसमय' आलोच्य विषय नहीं अपि तु 'प्रतिपाद्य' विषय है। 'कवि-समय' के देखते 'ख्यातविरुद्धता' का दोष 'दोष' नहीं अपि तु 'गुण' हो जाया करता है—इस सिद्धान्त के समर्थन में विश्वनाथ कविराज ने 'कविसमय' का निर्देश किया है। वैसे काव्यप्रकाश-कार ने भी 'प्रसिद्धिविरुद्धत्व' दोष के निदर्शन में यह कहा है—

‘सुसितवसनालङ्कारायां कदाचन कौमुदी-
महसि सुहृशि स्वैरं यान्त्र्यां गतोऽस्तमभृद्विधुः।
तदनु भवतः कीर्तिः केनाप्यगीयत येन सा
प्रियगृहमगान्मुक्ताशङ्का क्व नासि शुभप्रदः ॥

अत्रामूर्ताऽपि कीर्तिः उपोऽस्नावत् प्रकाशरूपा कथितेति लोकाविरुद्धमपि कविप्रसिद्धेर्न
दुष्टम् ।’ (काव्यप्रकाश : ७म उल्लास)

किन्तु इसमें 'कविसमय' का कोई पता नहीं चलता। 'कविप्रसिद्धि' ही रूढमूल होकर 'कवि-समय' बन जाती है—इतना निष्कर्ष यहाँ अवश्य निकल जाता है।

यहाँ यह देखना है कि विश्वनाथ कविराज के 'कविसमय' और 'रसात्मक वाक्यरूप काव्य' में परस्पर क्या संबन्ध हो सकता है। विश्वनाथ कविराज ने 'लोकशास्त्रादि के अवेक्षण से उत्पन्न व्युत्पत्ति अथवा निपुणता' को काव्योत्पत्ति के हेतुरूप में कहाँ नहीं बताया। आचार्य मम्मट के लिये तो 'कविप्रसिद्धि' भी 'व्युत्पत्ति' का ही परिणाम मानी जा सकती है। किन्तु केवल 'शक्ति' को रसमयी रचना के हेतुरूप में मानने वाले आचार्य के लिये 'कविसमय' की मान्यता का क्या अर्थ ? ऐसा लगता है कि रसवाद की स्थापना के बाद, कविजन, विभावादियोजना के लिये, 'सत्' और 'असत्' के उपनिबन्ध में कोई भेदभाव करना उचित नहीं समझते होंगे। नदियों और समुद्रों में कमलों और कुमुदों का वर्णन, प्राकृतिक दृश्य के वर्णन की दृष्टि से तो महान् अनर्थ सा ही लगता है किन्तु यदि इसमें उचित रस-भाव की अभिव्यक्ति का सामर्थ्य है तब यह सब उपादेय है अनुपादेय नहीं। कवियों का रस और भाव जब तक नाट्यशास्त्र का ही रस-भाव न मान लिया जाय तब तक 'कविसमय' की मान्यता समझ में नहीं आती। जो कवि अपनी आँखों से प्रकृति दर्शन करें अथवा अपनी भाषना से वस्तु-स्वभाव का सौकुमार्यपरिस्पन्द देखे वह 'कविसमय' का अनुमोदक कदापि नहीं हो सकता। 'कविसमय' का अनुमोदन तो 'शास्त्र-स्थिति-संपादनेच्छया' ही हो सकता है और वही कवि कर सकता है जो नाट्यशास्त्र और अलङ्कारशास्त्र के अध्ययन से रसात्मक वाक्यों की रचना करे। सरकवि-प्रबन्धों में व्योम की कालिमा अथवा पाप की कालिमा, यश की शुभ्रता

अथवा दास की शुभ्रता आदि को 'कविप्रौढोक्ति' क्यों न माना जाय ? हाँ, यदि इसका अनुकरण होने लगे तब 'कविप्रसिद्धि' से 'कविसमय' का अद्भुत जीव अवश्य उत्पन्न हो जाता है और इसके रहते 'रसात्मक वाक्य' भी वस्तुतः काव्य नहीं हो सकते, चाहे प्रत्येक पद-पदार्थ रसाभिव्यञ्जक ही क्यों न प्रतीत हों ? जब कि रसवाद के अनुसार लोक के ही कारण-कार्य और सहकारी तत्त्व, जो लोकगत चित्तशक्तियों के उत्पादन में समर्थ हुआ करते हैं, काव्य में विभाव, अनुभाव और व्यञ्जिचारी भाव के रूप में प्रतीत हुआ करते हैं, तब 'कविसमय' कहाँ से उत्पन्न हो जाता है ? यह 'कविसमय' यदि ऐसे 'काव्यलोक' की कल्पना करता है जिसमें कुछ भी कुछ हो सकता है तब 'लोक' और 'काव्य' में संबन्ध कहाँ और रसभाव की अभिव्यञ्जना के लिये, लोकजीवन के स्पर्श का क्या अवसर ? रसध्वनिवादी आचार्य के लिये तो 'कविसमय' की आलोचना अपेक्षित थी क्योंकि 'रसयोजना' और 'प्रकृत्याद्यौचित्य' का संबन्ध अटूट रहा करता है । प्रकृत्याद्यौचित्य के सिद्धान्त के देखते 'कविसमय' की मान्यता को प्रोत्साहित करना उचित नहीं लगता ।

रसस्याङ्गित्वमाप्तस्य धर्माः शौर्यादयो यथा । गुणाः.....

सभी रसध्वनिवादी आलङ्कारिकों की भाँति विश्वनाथ कविराज भी माधुर्य, ओज और प्रसाद को 'रसमात्रधर्म' मानते हैं । इन गुणों को 'शब्दार्थधर्म' मानना, जैसा कि रीतिवादी काव्याचार्यों का कथन है, ठीक नहीं । 'रसात्मकता' में 'गुणात्मकता' समन्वित है क्योंकि माधुर्य आदि गुणत्रय रसों के स्वरूपविशेष हैं । 'रसात्मक' अथवा रसभावाभिव्यञ्जक पद-संदर्भ काव्य है और माधुर्य आदि गुणत्रय साक्षात् रस के उत्कर्षवर्धक होने से, परम्परया, रसात्मक वाक्य अथवा रसाभिव्यञ्जक पदकदम्ब के उत्कर्षवर्धक माने जा सकते हैं ।

माधुर्यादि गुणत्रय के स्वरूप-निसर्ग में विश्वनाथ कविराज अन्य ध्वनिवादी काव्याचार्यों के साथ मतभेद रखते प्रतीत होते हैं । आचार्य मम्मट के अनुसार 'माधुर्य' करुण, विप्रलम्भ शृङ्गार और शान्त रसों में उत्तरोत्तर उत्कृष्ट रूप से अनुभव किया जाया करता है । इन रसों का स्वरूप यह 'माधुर्य' एक 'आह्लाद'-विशेष है जिसके द्वारा सहृदय सामाजिक के हृदय में 'द्रुति' उत्पन्न होती है अर्थात् सहृदय सामाजिक का चित्त एक अलौकिक आनन्द से पिघल सा पड़ता है—

'आह्लादकत्वं माधुर्यं शृङ्गारे द्रुतिकारणम् ।

करुणे विप्रलम्भे तच्छ्रान्ते चातिशयान्वितम् ॥'

(काव्यप्रकाश : ८म उच्छास)

यही 'माधुर्य'-स्वरूप ध्वनिकार को भी अभीष्ट है । वैसे ध्वनिकार की दृष्टि में इसके उत्तरोत्तर उत्कृष्ट अनुभव का क्रम बदला हुआ है—

'शृङ्गारे विप्रलम्भाशये करुणे च प्रकर्षवत् ।

माधुर्यमाद्गतां याति यत्तस्तन्नाधिकं मनः ॥' (ध्वन्या० : २. ८)

विश्वनाथ कविराज के मत में 'आह्लाद' और 'चित्त का द्रवीभाव' एक ही वस्तु है न कि भिन्न-भिन्न, जिससे इनमें कार्यकारणभाव की कल्पना, जिसे ध्वनिकार और काव्यप्रकाशकार ने की है, असंगत मानी जानी चाहिये । विश्वनाथ कविराज की दृष्टि में माधुर्य की अनुभूति का प्रकर्षतार-तम्य भी भिन्न है क्योंकि उनके अनुसार संभोगशृङ्गार, करुण, विप्रलम्भ शृङ्गार और शान्तरस के आस्वाद में 'माधुर्य' अथवा 'चित्तद्रुति' का उत्तरोत्तर उत्कर्ष-क्रम अधिक उचित है—

'चित्तद्रवीभावमयो ह्लादो माधुर्यमुच्यते ।

संभोगे करुणे विप्रलम्भे श्रान्तेऽधिकं क्रमात् ॥' (सा० द० : ८. २)

यही बात 'ओज' के स्वरूप के संबन्ध में भी दिखायी देती है। आचार्य आनन्दवर्धन और काव्यप्रकाशकार के अनुसार 'ओज' का तात्पर्य 'दीप्ति' है जिसे वीरादि रसों के अनुभव में अनुभव किया जाया करता है और जिसके द्वारा सहृदय सामाजिक अपने 'चित्त-विस्तार' का अनुभव किया करता है—

'दीपयाऽऽमविरत्ते हतुरोजो वीररसस्थितिः ।' (काव्यप्रकाश : ८म उल्लास)

किन्तु विश्वनाथ कविराज की दृष्टि में 'चित्तविरतार' ही ओज है और 'दीप्ति' और 'चित्तविस्तार' में कार्यकारणभाव-संबन्ध की मान्यता असंगत है—

'ओजश्चित्तस्य विस्ताररूपं दीप्तस्वमुच्यते ।

वीरश्रीभरसरौद्रेषु क्रमेणाधिष्यमस्य तु ॥' (सा० द० : ८. ४)

'ओज' के उत्तरोत्तर अनुभव-प्रकर्ष के संबन्ध में भी ध्वनिकार और काव्यप्रकाशकार तथा साहित्यदर्पणकार में मतभेद है। ध्वनिकार के अनुसार रौद्ररस ओजस्वी है किन्तु उसकी अपेक्षा वीर अधिक ओजस्वी है, काव्यप्रकाशकार ने वीर को ओजस्वी और उसकी अपेक्षा वीमत्स और रौद्र को अधिक ओजस्वी माना है। विश्वनाथ काव्यप्रकाशकार की इस मान्यता से सहमत हैं।

'प्रसाद' गुण के स्वरूप-दर्शन में साहित्यदर्पणकार और काव्यप्रकाशकार में मतभेद नहीं दिखायी देता। काव्यप्रकाशकार के अनुसार 'प्रसाद' का स्वरूप यह है—

'शुष्केन्धनाग्निवत् ह्वच्छजलवत् सहसैव यः ।

व्याप्नोत्यन्यत् प्रसादोऽसौ सर्वत्र विहितस्थितिः ॥' (का० प्र० : उल्लास ८)

और साहित्यदर्पणकार के अनुसार यह—

'चित्तं व्याप्नोति यः क्षिप्रं शुष्केन्धनमिवानलः ।

स प्रसादः समस्तेषु रसेषु रचनासु च ॥' (सा० द० : ८. ७, ८)

तात्पर्य यह है कि दोनों काव्याचार्यों के मत में 'प्रसाद' एक समस्तरससाधारण 'धर्म' है जिससे कि उन-उन रसों के आस्वाद में सहृदय सामाजिक का हृदय प्रसन्न तथा निर्मल अथवा तन्मय बना रहा करता है।

अन्त में निष्कर्ष यह निकलता है कि रसध्वनिवाद के अनुसार माधुर्य और ओजरूप गुणद्वय का रहस्य शृङ्गार और वीर आदि रसों की चर्वणा के द्वारा उत्पन्न सहृदय सामाजिक की 'चित्त-द्रुति' और 'चित्तदीप्ति' का रहस्य है और 'प्रसाद' सभी रसों में सहृदय सामाजिक के हृदय के 'विकास' अथवा 'तन्मयीभवन' से संबद्ध है जिसके बिना न तो 'द्रुति' संभव है और न 'दीप्ति'।

यहाँ पण्डितराज जगन्नाथ ने कुछ और ही मर्म प्रकाशित किया है। उनका कहना यह है कि जब कि मधुर और ओजस्वी 'शृङ्गार' और 'वीर' ही 'चित्तद्रुति' और 'चित्तदीप्ति' के कारणरूप से दिखायी देते हैं तब 'द्रुति' और 'दीप्ति' के कारणरूप से 'माधुर्य' और 'ओज' की मान्यता अनावश्यक मानी जानी चाहिये (प्रातिश्विकरूपेणैव रसानां कारणतोपपत्तौ गुणकल्पने गौरवात्-रसगङ्गाधर : १म आनन)। साथ ही साथ 'माधुर्य' को 'द्रुति' और 'ओज' को 'दीप्ति' का कारण मानना भी ठीक नहीं क्योंकि मधुरतरता को द्रुततरता और मधुरतमता को द्रुततमता तथा ओजस्वितरता को दीप्ततरता और ओजस्वितमता को दीप्ततमता का भी पृथक् रूप से कारण मानना पड़ जाता है जिसमें 'गौरव' स्पष्ट है। शृङ्गार को मधुर और वीर को ओजस्वी मानने का अर्थ शृङ्गार के अनुभव में चित्त की द्रुति और वीर के अनुभव में चित्त की दीप्ति का अनुभव है। अन्ततोगत्वा

थं में भी द्रुति और दीप्ति की मान्यता औपचारिक नहीं अपि तु वास्तविक ही मानी ।। जब तक शब्द और अर्थ में द्रुति और दीप्ति की प्रयोजकता न मानी जाय तब तक थं द्वारा अभिव्यञ्जय रस में द्रुति और दीप्ति की प्रयोजकता कैसे मानी जा सकती है !

पदसंघटनारीतिरङ्गसंस्थाविशेषवत्

प कविराज के अनुसार ध्वनिवाद में 'रीतितत्त्व' का भी निरूपण आवश्यक है । 'रीति' । माधुर्यादि गुण के अभिव्यञ्जक पदविन्यास का अभिप्राय है । माधुर्यादि गुण का करनेवाली पदरचना इसलिये 'रीति' है क्योंकि इसी पदरचना से माधुर्य आदि का । जाना जाया करता है । रीतितत्त्व के सम्बन्ध में महाकवि राजशेखर ने इसीलिये

'सति वक्त्रि सत्यर्थे सति शब्दानुशासने ।

अहित तन्न विना येन परिस्रवति वाङ्मधु ॥'

इ' ही वह काव्य-तत्त्व है जिसमें रस-प्रवाह का सामर्थ्य रहा करता है । शब्द और अर्थ त्रयरूप काव्य के 'अङ्ग' रूप हैं और शब्दार्थ-संघटना अथवा रीति काव्य का शरीर-जिसमें 'रस'रूप आत्मतत्त्व का स्फुरण सम्भव है । काव्यप्रकाशकार ने 'वैदर्भी' का तो नहीं किया किन्तु 'माधुर्य' के अभिव्यञ्जन के साधनरूप से असमाप्ता अथवा । मधुर 'घटना' को अवश्य माना है—

'मूर्धनि वर्गान्त्यगाः स्पर्शा अटवर्गा रणौ लघू ।

अवृत्तिर्मधप्रवृत्तिर्वा माधुर्यं घटना तथा ॥' (का० प्र० : उल्लास ८)

कविराज ने इसी 'घटना' को 'वैदर्भी' रीति के नाम से स्पष्ट निर्दिष्ट किया है—

'माधुर्यं व्यञ्जकैर्वर्णै रचना ललितारिमिका ।

अवृत्तिरूपवृत्तिर्वा वैदर्भी रीतिरिष्यते ॥' (सा० द० : ९. २)

र जिस 'घटना' को काव्यप्रकाशकार ने ओजस्विता का अभिव्यञ्जक माना है—

'योग आद्यवृत्तीयाम्भ्यामन्त्ययो रेण तुहययोः ।

टादिः शपौ वृत्तिद्वैर्ध्वं गुम्फ उद्धत ओजसि ॥' (का० प्र० : उल्लास ८)

इत्यदर्पणकार के मत में 'गौडी' रीति है—

'ओजः प्रकाशकैर्वर्णैर्वन्ध आढम्बरः पुनः ।

समासवहुला गौडी..... ॥' (सा० द० : ९. ३)

प्रकाशकार के अनुसार प्रसाद गुण का अभिव्यञ्जन करनेवाली 'घटना' कोई अलग घटना के 'प्रसाद' गुण समस्त प्रकार की संघटना का गुण है । विद्यनाथ कविराज भी यही

'स प्रसादः समस्तेषु रसेषु रचनासु च ।

शब्दास्तद्व्यञ्जका अर्थबोधकाः श्रुतिमात्रतः ॥' (सा० द० : ८. ८)

गौडी' और 'लाटी' रीतियों की मान्यता का क्या आधार है ? इनमें प्रसाद गुण का न सामर्थ्य तो माना नहीं जा सकता क्योंकि प्रसाद तो सर्वसंघटनासाधारण गुण है ।

इसीलिये विश्वनाथ कविराज ने 'पाञ्चाली' रीति को वैदर्भी और गौडी का सम्मिश्रण और 'लाटी' रीति को वैदर्भी और पाञ्चाली का सम्मिश्रण माना है। यहाँ यह स्पष्ट है कि यह रीति-निरूपण रीतिवादी आचार्यों के रीति-निरूपण का अनुसरण कर रहा है क्योंकि 'पाञ्चाली' और 'लाटी' को किसी रसविशेष का अभिव्यञ्जन करनेवाली 'पदसंघटना' नहीं माना गया। रसध्वनिवाद और रीतिवाद के समन्वय की इन कठिनाइयों के ही कारण काव्यप्रकाशकार ने रसाभिव्यञ्जक तत्त्व के रूप में 'रीति' का विवेचन नहीं किया। विश्वनाथ कविराज ने आधा समन्वय किया और आधा वे न कर सके। जब तक कोई रसध्वनिवादी आलङ्कारिक यह न कहे कि पाञ्चाली रीति शृङ्गारादि मधुररस और वीररस दीप्त रसों के 'संकर' का अभिव्यञ्जन साधन है तब तक 'पाञ्चाली' रीति और 'रस' का व्यञ्ज्यव्यञ्जकभाव समन्वय कैसे सिद्ध हो जाय। कोई भी रसध्वनिवादी काव्याचार्य शृङ्गार और वीर का साङ्ग्य नहीं मान सकता और इसलिये रसध्वनिवाद में पाञ्चाली की मान्यता भी निरर्थक सिद्ध हो जाती है। लाटी रीति में तो रसाभिव्यञ्जन की चर्चा और भी असम्भव है क्योंकि यह रीति वैदर्भी, गौडी और पाञ्चाली का सम्मिश्रण है। जब तक मधुर और दीप्त और मधुर-दीप्त रसों का एकत्र सम्मिश्रण असम्भव है तब तक 'लाटी' रीति की कल्पना रसध्वनिवाद के सर्वथा विपरीत ही मानी जायगी।

यहाँ स्पष्ट है कि विश्वनाथ कविराज रसवाद और रीतिवाद का समन्वय करने चले हैं किन्तु उनके लिये यह कार्य अशक्य हो गया है। विश्वनाथ कविराज का यह 'रस-रीति'समन्वय-प्रयास रसगङ्गाधरकार की इस कल्पना को जन्म देता है कि 'रचनाविशेष को रसाभिव्यञ्जक मानना एक गौरव है और अप्रामाणिक भी है' ('वर्णरचनाविशेषाणां माधुर्यादिगुणाभिव्यञ्जकत्वमेव न रसाभिव्यञ्जकत्वम् , गौरवान्मानाभावाच्च' रसगङ्गाधर : १म आनन)।

शब्दार्थयोरस्थिरा ये धर्माः शोभातिशायिनः । रसादीनुपकुर्वन्तोऽलङ्काराः...

अलङ्कारवाद के अनुसार काव्य में अलङ्कारतत्त्व का महत्त्व सर्वाधिक है। आचार्य भामह ने स्पष्ट कहा है—

'न कान्तमपि निर्भूषं विभाति वनिताननम् ।' (काव्यालङ्कार : १. १३)

अर्थात् जैसे किसी रमणी का सुन्दर भी मुख बिना अलङ्कार के मनोरम नहीं प्रतीत होता वैसे ही सुन्दर भी कविता बिना अलङ्कार के मनोहर नहीं लगती। किन्तु रीतिवादी आचार्य वामन ने इसमें कुछ परिवर्तन किया है—

'युवतेरिव रूपमङ्गकाभ्यं स्वदत्ते शुद्धगुणं तदप्यतीव ।

विहितप्रणयं निरन्तराभिः सद्दलङ्कारविकल्पकल्पनाभिः ॥

यद्धि भवति वच्चश्चयुतं गुणेभ्यो वपुरिव यौवनवन्धयमङ्गलायाः ।

अपि जनदयितानि ह्युर्भगत्वं निचतमलङ्करणानि संश्रयन्ते ॥'

(काव्यालङ्कार : ३. १. २)

अर्थात् जैसे लावण्य आदि गुणों से विशिष्ट रमणी का रूप कटककुण्डल आदि अलङ्कारों की सुन्दर योजना से और भी चमक उठता है वैसे ही माधुर्य आदि गुणों से युक्त कविता का स्वरूप अनुप्रास-उपमा आदि अलङ्कारों की समुचित योजना से और भी मनोरम बन जाता है। कविता के माधुर्य आदि गुण तो रमणी के लावण्य आदि गुणों की भांति हैं जिनके अभाव में अनुप्रास-उपमा आदि अलङ्कार वैसे ही निःश्रीक प्रतीत होते हैं जैसे कि लावण्य आदि के अभाव में रमणी के कटक-कुण्डल आदि अलङ्कार हतप्रम लगा करते हैं।

आचार्य वामन ने, रीतिवाद, में, अलङ्कार-प्राधान्य के स्थान पर गुण-प्राधान्य की जो धारणा प्रवर्तित की यह क्रमशः ध्वनिवाद में, अलङ्कारों की अप्रधानता के सिद्धान्त में परिणत हो गयी। ध्वनिकार की दृष्टि में काव्य के लिये 'अलङ्कार' का महत्त्व यह है—

‘तमर्थमवलम्बन्ते येऽङ्गिनं ते गुणाः स्मृताः ।

अङ्गाध्रिताश्चलङ्कारा मन्तव्याः कटकादिवत् ॥’ (ध्वन्या० : २. ७)

काव्यप्रकाशकार ने इसी का अनुमोदन किया है—

‘ये रसस्याङ्गिनो धर्माः शौर्याद्य इवात्मनः ।

उत्कर्षहेतवस्ते स्युरचलस्थितयो गुणाः ॥

उपकुर्वन्ति तं सन्तं येऽङ्गहारेण जातुष्विद ।

हारादिवदलङ्कारास्तेऽनुप्रासोपमादयः ॥’ (का० प्र० : ८. १-२)

विश्वनाथ कविराज की भी यही दृढ़ धारणा है कि ‘गुण’ तो रसरूप काव्यात्मतत्त्व के ‘स्थिर’ धर्म हैं और जिन्हें ‘अलङ्कार’ कहा जाता है वे रसरूप काव्यात्मतत्त्व के आधारभूत शब्दार्थशरीर के ‘अस्थिर’ धर्म हैं।

यहाँ एक बात विचारणीय है और वह यह है कि काव्यप्रकाशकार ने तो काव्यसाहित्य की सूक्तियों के विचार-विमर्श से यह स्पष्ट कर दिया है कि अलङ्कार क्योंकर काव्य में ‘चलस्थिति’ (अस्थिर) हैं अथवा सर्वदा और सर्वथा, उपादेय नहीं हुआ करते। ‘अनलङ्कृती पुनः कापि’ (शब्दार्थो काव्यम्) की मान्यता रसध्वनिवादी काव्यालोचना की एक महत्त्वपूर्ण मान्यता है। किन्तु विश्वनाथ कविराज ने ‘अनलङ्कृती पुनः कापि (शब्दार्थो काव्यम्)’ का खण्डन किया है और जिस ‘यः कौमारहरः’ आदि रचना को, काव्यप्रकाशकार ने, ‘स्फुटालङ्कारविरह’ में भी (स्पष्ट रूप से कवि द्वारा किसी अलङ्कार की योजना के अभाव में भी) रसमयी कविता के रूप में देखा है, उसे ही उन्होंने, दो-दो अलङ्कारों अर्थात् ‘विभावना’ और ‘विशेषोक्ति’ के परस्पर सङ्कर द्वारा अलङ्कृत होने पर ही ‘कविता’ के रूप में देखे जाने का संकेत किया है। विश्वनाथ कविराज को इस धारणा से क्या निष्कर्ष निकल सकता है ? यहाँ तो ऐसा समझने के लिये हम विवश हो जाते हैं कि ‘अलङ्कार’ काव्य के अस्थिर धर्म नहीं अपि तु स्थिर धर्म हैं। विश्वनाथ कविराज ने एक भी ऐसी सूक्ति नहीं उद्धृत की जिसमें यह दिखायी दे सके कि अलङ्कार काव्य के ‘अस्थिर’ धर्म हैं।

वैसे काव्यप्रकाश पर भी यह आक्षेप किया जा सकता है कि यदि अलङ्कार काव्य के ‘चलस्थिति’ धर्म हैं तो दशम उल्लास में अलङ्कारविचार का इतना विस्तार क्यों किया गया। काव्यप्रकाश के दशम उल्लास के देखने से ध्वनिकार की इस धारणा की पुष्टि नहीं होती कि—

‘रसाक्षिप्ततया यस्य चञ्चः शक्यद्वियो भवेत् ।

अपृथग्यत्ननिर्वर्त्यः सोऽलङ्कारो ध्वनौ मतः ॥

विचक्षा तत्परत्वेन नाङ्गित्वेन कथञ्चन ।

काले च ग्रहणस्यागौ नातिनिर्वहणपिता ॥

निर्ध्यूढावपि चाङ्गत्वे यत्नेन प्रत्यवेक्षणम् ।

रूपकादेरलङ्कारचर्गास्याङ्गत्वसाधनम् ॥’ (ध्वन्या० : उद्योत २)

किन्तु तब भी काव्यप्रकाशकार के लिये विशद अलङ्कारविचार आवश्यक प्रतीत होता है क्योंकि उनका कार्य ध्वनि-गुणीभूतव्यङ्ग्य और चित्ररूप से त्रिविध काव्य का स्वरूपनिरूपण है। विश्वनाथ

कविराज की दृष्टि में 'चित्र' काव्य नहीं। फिर दशम परिच्छेद में शब्दचित्र और अर्थचित्ररूप काव्यप्रकार की विविध रूपरेखाओं के प्रदर्शन का क्या अभिप्राय ? साहित्यदर्पण के दशम परिच्छेद की विचारधारायें इस ओर भी संकेत नहीं करतीं कि जिन-जिन अलङ्कारों का विचार-विमर्श किया गया है उन-उन के द्वारा 'रसात्मक वाक्य' की शोभा कैसे बढ़ती दिखायी देती है। यहाँ तो वस्तुतः ऐसा लगता है कि 'ध्वनि' के 'सिद्धान्त' और व्यवहार में कोई संबन्ध नहीं।

साथ ही साथ विश्वनाथ कविराज ने, जैसा कि 'अलङ्कार-सर्वस्वकार' के प्रति उनके पक्षपात के देखते स्वाभाविक प्रतीत होता है, अपने अलङ्कार-परिच्छेद में, अलङ्कारों की विभाग-व्यवस्था का कोई संकेत नहीं किया है। 'अलङ्कारसर्वस्वकार ने अर्थालङ्कारों की यह विभाग-व्यवस्था की थी —

- | | |
|--------------------------|---|
| (१) सादृश्यमूलक | अर्थालङ्कार (उपमा, रूपक आदि) |
| (२) विरोधमूलक | अर्थालङ्कार (विरोध, विभावना आदि) |
| (३) काव्यन्यायमूलक | अर्थालङ्कार (पर्याय, परिवृत्ति आदि) |
| (४) लोकन्यायमूलक | अर्थालङ्कार (प्रत्यनीक, मौलित आदि) |
| (५) शृङ्खलाबन्धमूलक | अर्थालङ्कार (कारणमाला, एकावली आदि) |
| (६) तर्कन्यायमूलक | अर्थालङ्कार (काव्यलिङ्ग, अनुमान आदि) |
| (७) गूढार्थप्रतीतिमूलक | अर्थालङ्कार (व्याजोक्ति, सूक्ष्म आदि) |

यह विभाग-व्यवस्था ध्वनिवादो अलङ्कारशास्त्र के लिए अत्यन्त उपयोगी है क्योंकि इसके द्वारा अर्थालङ्कारों में यथास्थान और यथासंभव 'अलङ्कार'रूप प्रतीयमान अर्थ का विवेक सरलता से किया जा सकता है। काव्यप्रकाशकार भी इस विषय में चुप हैं। सम्भवतः काव्यप्रकाशकार के अनुसरण में ही विश्वनाथ कविराज ने इस विषय में चुप्पी साध ली है।

विश्वनाथ कविराज ने 'शब्द-अर्थ' और 'अलङ्कार' में आचार्य रुच्यक के 'आश्रयाश्रयिभाव'रूप संबन्ध का भी उल्लेख कर दिया है और आचार्य मम्मट के 'अन्वयव्यतिरेकभाव'रूप संबन्ध का भी निर्देश कर दिया है। दोनों में भेद है। दोनों का एक सौंस में मानना ठीक नहीं। वैसे रसात्मक वाक्य को ही काव्य मानने वाले आलङ्कारिक आचार्य के लिये कुछ इस प्रकार की अर्थालङ्कार-व्यवस्था का प्रतिपादन अधिक अपेक्षित था—

अर्थालङ्कारों का वर्गत्रयविभाग :—

(१) प्रतीयमानवस्तुरूप अर्थालङ्कार, जिस श्रेणी में समासोक्त पर्यायोक्ति-आक्षेप-व्याजस्तुति आदि-आदि अर्थालङ्कार अन्तर्भूत दिखायी देते हैं।

(२) प्रतीयमानौपम्यरूप अर्थालङ्कार, जिस श्रेणी में रूपक, परिणाम, संदेह, आन्तिमान् आदि-आदि समा जाते हैं। और—

(३) प्रतीयमानरसभावरूप अर्थालङ्कार, जिस श्रेणी में रसवत्, प्रेय आदि की गणना की जा सकती है।

अथवा आचार्य कुन्तक की मान्यता के अनुसार रसभावाद्यात्मक वाक्य के उत्कर्षाधायक उपमा आदि का ही 'रसवती उपमा' आदिरूप से प्रतिपादन अच्छा होता।

रसभावौ तदाभासौ भावस्य प्रशमस्तथा ।

गुणीभूत्त्वमायान्ति यदाऽलङ्कृतयस्तदा ॥

विश्वनाथ कविराज 'रसवत्' आदि अलङ्कारों को भी अतिरिक्त अलङ्कार रूप से प्रतिपादित करते हैं। आचार्य मम्मट ने प्राचीन आलङ्कारिकों के द्वारा प्रतिपादित इन 'रसवत्' आदि की

अलङ्कारश्रेणी में रखना 'रसध्वनिवाद' की दृष्टि से अनुचित और असंगत माना है क्योंकि 'रसवत्' आदि अलङ्कार नहीं अपितु अपराङ्गव्यङ्ग्य गुणीभूतव्यङ्ग्य काव्य के रूप हैं। वैसे विश्वनाथ कविराज भी गुणीभूतव्यङ्ग्य काव्य के 'इतराङ्ग' (अथवा अपराङ्ग) नामक भेद के उदाहरण में 'रसवत्' आदि अलङ्कार-सूक्तियों को ही उदाहृत करते हैं किन्तु तब भी 'रसवत्' आदि की अतिरिक्त अलङ्काररूप में मान्यता उन्हें अभीष्ट है। ऐसी बात क्यों ? ऐसा लगता है कि उन्होंने 'अलङ्कार-सर्वस्वकार' के अनुसरण अथवा अनुकरण में ही इन परस्पर विरुद्ध बातों पर कोई ध्यान नहीं दिया और अपने नवीन मत के रूप में, 'रसवादि' अलङ्कारों की मान्यता के लिये, ध्वनिकार को प्रमाणरूप से रख दिया—

'अभियुक्तास्तु-स्वव्यञ्जकवाच्यवाचकाद्युपकृतैरङ्गभूतै रसादिभिरङ्गिनो रसादेर्वाच्यवाचकोपस्कारङ्गारेणोपकुर्वन्निरलङ्कृतिव्यपदेशो लभ्यते। समासोक्तौ तु नायिकादिव्यवहार-मात्रस्यैवालङ्कृतिता, न त्वास्वादस्य, तस्योक्तीतिचिरहादिति मन्यन्ते। अत एव ध्वनिकारेणोक्तम्—

प्रधानेऽन्यत्र वाक्यार्थे यत्राङ्गं तु रसादयः।

काव्ये तस्मिन्नलङ्कारो रसादिरिति मे मतिः ॥' इति

(साहित्यदर्पण : १०-१६)

यहाँ यह देखना है कि ध्वनिकार की 'प्रधानेऽन्यत्र वाक्यार्थे' आदि उक्ति का तात्पर्य क्या 'रसवत्' आदि अलङ्कारों की सिद्धि है या 'रसवत्' आदि अलङ्कारों में 'रसध्वनि' के अन्तर्भाव की असम्भावना की सिद्धि ? आचार्य मम्मट ने भी तो इस उक्ति पर कुछ सोचा ही होगा ? इस उक्ति के निष्कर्षरूप से ध्वनिकार ने यह कहा है—

'तस्माद् यत्र रसादयो वाक्यार्थीभूताः स सर्वः न रसादेशलङ्कारस्य विषयः, स ध्वनेः प्रभेदः, तस्योपमाद्योऽलङ्काराः। यत्र तु प्राधान्येनार्थान्तरस्य वाक्यार्थीभावे रसादिभिश्चा-श्वनिपत्तिः क्रियते, स रसादेशलङ्कारताया विषयः।'

(ध्वन्यालोक : २.५)

यहाँ 'रसादेशलङ्कारताया विषयः' के व्याख्यान में 'लोचन'कार आचार्य अभिनवगुप्त का यह कथन है—

'रसादेशलङ्कारताया इति व्यधिकरणषष्ठ्यौ, रसादेर्वाऽलङ्कारता तस्या स एव विषयः। एतदनुसारेणैव पूर्वत्रापि वाक्ये योजयम्, रसादिद्वर्तकस्यालङ्कारणक्रियारमनो विषय इति।' इनके देखते तो यही प्रतीत होता है कि ध्वनिकार और 'लोचन'कार की दृष्टि में एक 'रस' के द्वारा दूसरे 'रस' के अलङ्कृत करने का अभिप्राय रसों के अङ्गाङ्गिभावरूप से अवस्थान-सौन्दर्य का अभिप्राय है। वाक्यार्थीभूत रस भाव के लिये पदार्थीभूत रसभाव को 'अलङ्कार' कहा जा सकता है किन्तु इसका यह निष्कर्ष नहीं कि रसध्वनिवाद की दृष्टि से, पदार्थीभूत रस-भाव 'रसवादि' अलङ्काररूप में, मान्य हैं। जब कि 'अलङ्कार' का वस्तुतः अभिप्राय काव्य के शब्दार्थरूप शरीर का शोभाधान है तब अङ्गभूत 'रस' को उपचारतः ही अलंकार माना जा सकता है, मुख्यतः नहीं। यही बात 'लोचन'कार की इस उक्ति में भी दिखायी देती है—

'ननु रसेन किं कुर्वता प्रकृतोऽर्थोऽलङ्क्रियते। तर्हि उपमयाऽपि किं कुर्वत्याऽलङ्क्रियते। ननु तयोपमीयते प्रस्तुतोऽर्थः। रसेनाऽपि तर्हि सरसीक्रियते सोऽर्थ इति स्वसंवेद्य-मेतत्।' (ध्वन्यालोकलोचन : २.५)

और इस बलि में भी—

‘यस्मिन् काव्ये ते पूर्वोक्ता रसाद्योऽङ्गनूता वाचपार्योऽमृतश्रान्योऽर्थः, तस्य काव्यस्य सङ्गन्विनो ये रसाद्योऽङ्गनूतास्ते रसादेरलङ्कारस्य रसवदाद्यलङ्कारस्य विषयाः, स एवालङ्कारशब्दावस्यो भवति योऽङ्गनूतः नःवन्य इति यावत्।’ (ध्वन्यालोकोक्त : २५)

तार्क्य यह है कि ध्वनिवाद का यह निर्देश कि ‘रसादिध्वनि, रसवद आदि अलङ्कार और रचनादि अलङ्कारों के विषय निम्न-निम्न हैं (पूर्व ध्वनेरूपमार्दीनां रसवदलङ्कारस्य च विमल-विषयता भवति—ध्वन्यालोकः २. ५) ‘इस निष्कर्ष में प्रमाण नहीं माना जा सकता कि ध्वनि-वाद ने मानशादिसम्मत ‘रसवद’ आदि को अलङ्कार माना है।

विश्वनाथ कविराज ने ‘रसवद’ आदि को अलङ्काररूप से मान्य होने के लिये जो यह कहा है कि ‘रसवद’ आदि रसलिये अलङ्कार हैं क्योंकि ये अङ्गनूत रस के वाच्यवाचकप्रपञ्च के उत्कर्षवर्धक हैं’ वह भी सर्वथा चतुरास नहीं लगता। कारण यह है कि यदि ‘अयं स रश्नोत्सर्षी’ आदि सूक्ति ही देखी जाय, जिनमें रसयोग के कारण ‘रसवद’लङ्कार (रसयोगादिसवदलङ्कारः—साहित्यदर्पण १०. १६) माना गया है, तो यहाँ यह बात तो समझ में आती है कि ‘अङ्गरूप से अवस्थित शृङ्गार के द्वारा प्रधानतया प्रतीपमान करण का सौन्दर्य बढ़ाया जा रहा है’ किन्तु यह बात समझ में नहीं आती कि अङ्गनूत शृङ्गार जो कि अपने वाच्यवाचकवर्ग से अस्मिन्वत् हो रहा है, अङ्गरूप से अस्मिन्वद्भूत करण के वाच्यवाचकवर्ग का शोभावर्धन कर रहा है। यहाँ क्या अङ्ग और क्या अङ्गी—दोनों के अस्मिन्वत्तक वाच्यवाचकप्रपञ्च एक रूप ही हैं, भिन्नरूप नहीं। फिर ‘रस’ को, चाहे वह अङ्गतया ही अस्मिन्वत्तक क्यों न हो, अङ्गी रस के ‘वाच्यवाचकवर्ग’ का अलङ्कार’ मानना उस काव्याचार्य के लिये तो अनुचित ही है जो कि ‘रस’ को काव्य का आत्मतत्त्व मानता है। यदि सरस वाक्य को ‘रसवद’ आदि अलङ्कार माना जाय तब ‘रसानिम्बद्ध वाक्य’ को ही ‘रसवद’ आदि अलङ्कार मानने में क्या आपत्ति? किन्तु ऐसा मानने पर तो संनस्त अनुप्रास-रचनादि शब्दाद्यलङ्कारों को एक ‘रसवद’ अलङ्कार में ही अन्तर्भूत करना उचित होगा। यह सब अनुपपत्ति तर्कों दूर हो सकती है बस कि या तो ‘गुणानूतव्यङ्ग्य’ के ‘इतराङ्ग’ भेद में ‘रसों के अङ्गनाम’ का कोई अस्मिन्वत्तक न लिया जाय या ‘रसवद’ आदि को अलङ्कार न सिद्ध किया जाय।

साहित्यदर्पणमसुं सुधियो विलोक्य साहित्यतत्त्वमखिलं सुखमेव वित्त ।

विश्वनाथ कविराज वन अलङ्कारिकों में हैं जो ‘अलङ्कारशास्त्र’ को ‘साहित्यशास्त्र’ मानने के परमार्थी हैं। ‘साहित्यदर्पण’ की रचना में उनका यही अस्मिन्वत्तक है कि काव्यसाहित्य के अध्ययन-अनुशीलन के लिये, सब को साहित्यशास्त्र का परिचय हो जाय। ‘साहित्यदर्पण’ में ‘काव्यप्रकाश’ की सी प्रौढ़ता मले ही न हो किन्तु लोकप्रियता अवश्य है। सरलता, सुबोधता और सरसता के साथ इस ग्रन्थ में साहित्यशास्त्र के अनेकानेक विषय प्रतिपादित हैं। किन्तु क्या कित्ती अलङ्कारिक के लिये यह संभव है कि वह साहित्यशास्त्र के समस्त विषयों का एक ग्रन्थ में प्रतिपादन कर जाय? विश्वनाथ कविराज ने इस दिशा में महान् प्रयास किया है और बहुत कुछ सफलता भी पाई है किन्तु यदि इन साहित्यशास्त्र के कतिपय निम्नलिखित विषयों पर दृष्टिपात करें तो यह स्पष्ट हो जायगा कि ‘साहित्यदर्पण’ में कितने साहित्यतत्त्व अप्रतिपादित रह गये हैं—

(१) ध्वनिवादी अलङ्कारशास्त्र में ‘काव्य-संवाद’ अथवा ‘कवियों की रचनाओं में परस्पर साहचर्य’ एक ऐसा विषय है जो कि रसध्वनिवाद की दृष्टि से अत्यन्त महत्त्वपूर्ण है। इस विषय की यहाँ कोई भी चर्चा नहीं हुई है।

(२) ध्वनिवादी आलङ्कारिक 'औचित्य'सिद्धान्त का प्रतिपादन करते रहे हैं। अलङ्कारयोजना में इस 'औचित्य' का नाम रसभावादिविषयक औचित्य है। साहित्यदर्पणकार ने इस विषय को अज्ञाता छोड़ दिया है।

(३) 'रस'सिद्धान्त के साथ-साथ 'काव्य-पाक' का सिद्धान्त साहित्यशास्त्र का एक प्राचीन विषय है। कविराज राजशेखर की 'काव्यमीमांसा' इस पर प्रकाश डाल चुकी है। इस विषय का भी विश्वनाथ कविराज ने कोई संकेत नहीं किया है।

(४) प्राचीन अलङ्कारशास्त्र में 'शब्दहरण' और 'अर्थहरण' (काव्य में शब्द की चोरी और अर्थ की चोरी) का एक महत्त्वपूर्ण विवेच्य विषय है। यह विषय भी यहाँ छोड़ दिया गया है।

विश्वनाथ कविराज ने इन्हें जान-बूझकर छोड़ा है क्योंकि उनके समय के कवि और रसिक इन विषयों के प्रति विशेष उन्मुख नहीं थे। 'अलङ्कार' और 'गुण', 'वृत्ति' और 'रीति', 'रस' और 'रसना', 'दोष' और 'अदोषता', 'काव्य' और 'नाट्य' आदि-आदि विषय साहित्यशास्त्र के लोकप्रसिद्ध विषय हैं जिनके प्रति साधारण सहृदय सामाजिक कौ उन्मुखता स्वभाविक है। विश्वनाथ कविराज ने वस्तुतः इस दृष्टि से ही 'साहित्यदर्पण' की रचना की थी। 'साहित्यदर्पण' के रचना काल में, जैसा कि साहित्यदर्पण के संकेतों से स्पष्ट है, 'रस' और 'आस्वाद्य' विषय पर तथा काव्य-साहित्य की अन्य विविध मान्यताओं पर कई काव्याचार्यों ने अपने-अपने ग्रन्थ लिखे थे। किन्तु आज 'साहित्यदर्पण' को छोड़कर इन अन्य ग्रन्थों का कुछ पता नहीं चलता। 'साहित्यदर्पण' अपनी सफलता और प्राणशक्ति के कारण अभी भी जीवित-जागृत है और संस्कृत काव्य-साहित्य और संस्कृत के साहित्यशास्त्र के अध्ययन-अनुशीलन करने वालों के लिये मार्ग-प्रदर्शन का कार्य कर रहा है। विश्वनाथ कविराज की आशा और तदनुरूप सफलता का इससे बड़ा और क्या प्रमाण हो सकता है कि 'काव्यप्रकाश' के साथ-साथ 'साहित्यदर्पण' भी अलङ्कारशास्त्र में अमर हो गया है।

'साहित्यदर्पण'कार विश्वनाथ कविराज : समयनिर्णय

विश्वनाथ कविराज का समयनिर्णय वस्तुतः निःसंदिग्ध है। विश्वनाथ कविराज को १३वीं-१४वीं शताब्दी का कवि और आलंकारिक माना गया है। एक सूक्ति है जिसको विश्वनाथ कविराज ने 'अस्फुट' व्यङ्ग्यरूप गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्य के स्वरूप-निरूपणार्थ उद्धृत किया है—

'सन्धौ सर्वस्वहरणं विग्रहे प्राणनिग्रहः।

अज्ञावद्दीनच्युतौ न संधिर्न च विग्रहः ॥'

यह सूक्ति संभवतः विश्वनाथ कविराज के समय के किसी कवि की रचना है। यह इस बात का एक प्रबल प्रमाण है कि विश्वनाथ कविराज का युग १३वीं-१४वीं शताब्दी का पूर्ववर्ती युग नहीं हो सकता। एक और भी सूक्ति है जिसका उद्धरण विश्वनाथ कविराज ने 'क्रियोत्प्रेक्षा' के उदाहरणरूप से दिया है—

गङ्गाग्मसि सुरत्राण ! तव निःशाननिरुचनः।

स्नातीवारिधध्रुवर्गगर्भपातनपातकी ॥'

इस सूक्ति के भी देखते हुए, विश्वनाथ कविराज को १३वीं-१४वीं शताब्दी का ही कवि और आलंकारिक मानना आवश्यक हो जाता है। सुलतान अलाउद्दीन खिलजी का शासनकाल १२९६-१३१६ ई० है। अलाउद्दीन खिलजी के सेनापति मलिक काहूर की दक्षिण-भारत-विजय भी एक ऐतिहासिक घटना है। 'उत्कल' प्रान्त के रहने वाले विश्वनाथ कविराज और उनके समय के कवियों को मलिक

काफूर की विजयगाथायें और उनके साथ ही साथ भारत के प्रथम मुसलिम सम्राट् अलाउद्दीन के आतङ्ककारी अत्याचारों की भी कहानी सुनने को मिली होगी । जिस किसी भी कवि ने अलाउद्दीन खिलजी के उग्र स्वभाव के प्रकाशनार्थ 'सन्धौ सर्वस्वहरणम्' आदि सूक्ति रची हो अथवा जिस किसी भी कवि ने सुलतान् (सुरप्राण) अलाउद्दीन खिलजी की पराक्रम-गाथाओं की स्मृति में 'गङ्गाभ्रसि सुरप्राण' आदि की रचना की हो, वस्तुतः वात यह है कि इन सूक्तियों में ऐतिहासिक तथ्य का संकेत किया हुआ है और विश्वनाथ कविराज इस ऐतिहासिक तथ्य से पूर्णतया परिचित प्रतीत होते हैं ।

इस अन्तःसाक्ष्य के आधार पर इतना निश्चित है कि साहित्यदर्पण के रचयिता का समय १२९६-१३१६ ई० के पहले कदापि नहीं हो सकता ।

और भी अन्तःसाक्ष्य इसी समय को प्रमाणित करते हैं—

(१) साहित्यदर्पण की एक हस्तलिखित प्रति का समय विक्रम संवत् १४४० (१३८४ ई०)

है । इस हस्तलिखित प्रति का उल्लेख डाक्टर स्टीन द्वारा संगृहीत, जम्मू-काश्मीरदरबार के पुस्त-काण्ड की हस्तलिखित पुस्तकों की सूची में 'अलङ्कारशास्त्र' (पृष्ठ ६४) शीर्षक में किया गया है । 'साहित्यदर्पण' की इस हस्तलिखित प्रति से यह निर्विवाद सिद्ध है कि विश्वनाथ कविराज का समय १३८४ ई० के बाद का नहीं हो सकता ।

(२) साहित्यदर्पण में एक सूक्ति उद्धृत है—

‘हृदि विसलताहारो, नायं भुजंगमनायकः
कुवलयद्वलश्रेणी कण्ठे, न सा गरलघृतिः ।
मलयजरजो, नेदं भस्म, प्रियारहिते मयि
प्रहर न हरभ्रान्यासन्नङ्ग क्रुधा किमु धावसि ॥’

यह सूक्ति 'गीतगोविन्द' के प्रसिद्ध महाकवि जयदेव की कृति है । महाकवि जयदेव को वंगराज्य के प्रतापी शासक लक्ष्मणसेन के दरबार का एक 'रत्न' माना जाता है । कवि उमापति, आचार्य गोवर्धन और धोयी कवि के समकालीन महाकवि जयदेव का समय विक्रम संवत् ११७३ (ई० १११६) है । गीतगोविन्द की इन पंक्तियों में महाकवि जयदेव और उनके पार्षद कवियों की स्मृति सुरक्षित है—

‘धाचः पल्लवयत्युमापतिधरः सन्दर्भशुद्धिं गिरां
जानीते जयदेव एव शरणः श्लाघ्यो दुरुहदुतेः ।
शृङ्गारोत्तरसप्रमेयवचनैराचार्यगोवर्धन-
स्पर्धी कोऽपि न विश्रुतः श्रुतधरो धोयी कविधमापतिः ॥’

इस सूक्ति का उद्धरण विश्वनाथ कविराज के समय-निर्णय का एक बहुत बड़ा प्रमाण है ।

(३) साहित्यदर्पण में ५३ और उद्धरण है—

‘कदली कदली करमः करमः करिराजकरः करिराजकरः ।
भुवनत्रितयेऽपि विभर्ति तुलामिदमूरुयुगं न चमूरुहृदाः ॥’

यह सूक्ति 'प्रसन्नराधव' नाटक के रचयिता जयदेव कवि की रचना है जिनका समय १२००-१२५० के लगभग निश्चित है । इस उद्धरण से विश्वनाथ कविराज के कार्यकाल के सम्बन्ध में सन्देह नहीं रह जाता ।

(४) विश्वनाथ कविराज ने 'नैषध'कार महाकवि श्रीहर्ष (११६७-११७४ ई०) की निम्न सूक्ति उद्धृत की है—

‘घन्यासि वैदर्भि गुणैरुदारैर्यया समाकृष्यत नैषधोऽपि ।

इतः श्रुतिः का खलु चन्द्रिकाया यद्विचमप्युत्तरलीकरोति ॥’

और साथ ही साथ 'इनूमदाद्यैर्यशसा सितौकृतः' आदि उद्धरण भी नैषधीय महाकाव्य की ही सूक्ति का उद्धरण है। इसके देखते भी विश्वनाथ कविराज के कालनिर्णय में अनिश्चय नहीं रह जाता।

(५) विश्वनाथ कविराज के प्रपितामह कविपण्डितप्रवर नारायण के अनुज श्रीचण्डीदास ने 'काव्यप्रकाश' की 'दीपिका' टीका लिखी है। इनके और विश्वनाथ कविराज के समय में अधिक से अधिक ५० वर्ष का ही अन्तर पड़ सकता है।

(६) कल्लिङ्गनरेश नरसिंह, (१२७०-१३०३ ई०) जिनके शिलालेखों में उन्हें 'कविप्रिय' कहा गया है, के दरवार में विश्वनाथ के प्रपितामह अथवा पितामह 'नारायण' और 'धर्मदत्त' के शास्त्रार्थ की अनुश्रुति प्रसिद्ध है। विश्वनाथ कविराज ने कविपण्डित 'धर्मदत्त' के नामोल्लेख के साथ उनकी यह सूक्ति भी साहित्यदर्पण में उद्धृत की है—

‘तदाह धर्मदत्तः स्वग्रन्थे—

रसे सारथ्यमशंकारः सर्वत्राप्यनुभूयते ।

तच्चमरकारसारत्वे सर्वत्रात्यद्भुतो रसः ॥

तस्माद्दद्भुतमेवाह कृती नारायणो रसम् ।’

इस उद्धरण से साहित्यदर्पणकार का कालनिर्णय १३ वीं-१४ वीं शताब्दी ही सिद्ध होता है।

कुछ बहिःसाक्ष्य भी हैं जिनके देखते उपर्युक्त समय के सम्बन्धमें कोई सन्देह नहीं रह जाता—

(१) १५ वीं शताब्दी के प्रसिद्ध काव्य-व्याख्याकार मखिनाथ के पुत्र 'कुमारस्वामी' की 'रत्नापण' टीका में, जो कि 'प्रतापरुद्रीय' की व्याख्या है, 'साहित्यदर्पण' का नामोल्लेख मिलता है—

‘समोहानन्दसम्भेदो मद्यो मद्योपयोगजः ।

अमुना चोत्तमः श्रोते मध्यो हसति गायति ॥

अधमप्रकृतिश्चापि परुषं वक्ति रोदिति । इति साहित्यदर्पणे ।’

(प्रतापरुद्रीय : रत्नापण : रसप्रकरण)

‘मोहो विचित्रता भीतिदुःश्लवेगानुचिन्तनैः ।

घूर्णनागाप्रपतनभ्रमणादर्शनादिकृत् ॥ इति साहित्यदर्पणे ॥’

(प्रतापरुद्रीय : रत्नापण : रसप्रकरण)

(२) १५ वीं शताब्दी के ही व्याख्याकार गोविन्द ठक्कुर की 'काव्यप्रकाश-प्रदीप' व्याख्या में साहित्यदर्पण की विचारधाराओं का यह उल्लेख आया है—

‘अर्धाचीनारस्तु 'यथोक्तस्य काव्यलक्षणत्वे काव्यपदं निर्विषयं प्रविशति विषयं वा स्यात् । दोषाणां दुर्वाश्रवात् । तस्मात् 'वाच्यं रसात्मकं काव्य'मिति तल्लक्षणम् । तथा च दुष्टेऽपि रसान्त्वये काव्यत्वमस्ति । परं स्वपकर्ममात्रम् । तदुक्तम्—'कीटानुविद्धरत्नादि' इत्यादि । प्वमलङ्कारादिसत्त्वे उक्तपकर्ममात्रम् । नीरसे तु चित्रादी काव्यव्यवहारो गौण इत्याहुः ।’

इससे यह निर्विवाद सिद्ध है कि प्रदीपव्याख्याकार की दृष्टि में 'साहित्यदर्पण' अलङ्कारशास्त्र का एक अर्वाचीन (काव्यप्रकाश आदि की अपेक्षा अर्वाचीन) ग्रन्थ है। इससे यह निश्चित है कि विश्वनाथ कविराज का समय न तो १३वीं-१४वीं शताब्दी के पहले जा सकता है और न बाद में।

विश्वनाथ कविराज का वंशगौरव और व्यक्तित्व

विश्वनाथ कविराज को पूर्वज उत्कल के 'कविपण्डित' होते आये हैं। इनके प्रपितामह का नाम कविपण्डितप्रवर 'नारायण' था। इनके प्रपितामह साहित्यशास्त्र के पारंगत विद्वान् और अलङ्कार-शास्त्र के ग्रन्थप्रणेता रह चुके हैं जैसा कि साहित्यदर्पण की निम्नलिखित उक्ति का संकेत है—

'चमस्कारश्चित्तविस्ताररूपो विश्वनाथपरपर्यायः। तत्प्राणरवं चाश्मद्वृद्धप्रपितामहसह-
द्वयगोष्ठीगरिष्ठकविपण्डितमुख्यश्रीमन्नारायणपादरुक्मम् ।' (साहित्यदर्पण : ३. ३)

साथ ही साथ विश्वनाथ कविराज-रचित काव्यप्रकाशदर्पण की यह युक्ति—

'यद्वाहुः श्रीकलिङ्गभूमण्डलाखण्डलमहाराजाधिराजश्रीनरसिंहदेवसभायां धर्मदत्तं
स्थगयन्तः..... अश्मत्प्रितामहश्रीनारायणपादाः' ।

इसी ओर संकेत करती है कि कविपण्डितप्रवर नारायण का साहित्यशास्त्र पर पर्याप्त अध्ययन-मनन और स्वतन्त्र विचारविमर्श समसामयिक पण्डितसमाज पर प्रसिद्ध था।

विश्वनाथ कविराज ने अपने पिता का भी नामोल्लेख किया है—

'श्रीचन्द्रशेखरमहाकविचन्द्रसूनुश्रीविश्वनाथकविराजकृतं प्रथमधम् ।

साहित्यदर्पणमसुं सुधियो विलोक्य साहित्यतत्त्वमखिलं सुखमेव वित्त ॥'

(साहित्यदर्पण : १०. १००)

विश्वनाथ कविराज को पिता श्रीकविपण्डित चन्द्रशेखर थे। श्रीचन्द्रशेखर पण्डित की दो कृतियों— 'पुष्पमाला' और 'भाषार्णव' का उल्लेख साहित्यदर्पण में मिलता है। 'पुष्पमाला' का यह उद्धरण—

'द्वादशपदा (नान्दी) यथा मम तातपादानां पुष्पमालायाम्—

शिरसि धृतसुरापणे ह्मशरावरुणमुखेन्दुरुचिर्गरीन्द्रपुत्री ।

अथ चरणयुगान्ते स्वकान्ते शिमतसरसा सवतोऽस्तु भूतिहेतुः ॥'

(साहित्यदर्पण : ६. २५)

इस बात को प्रमाणित करता है कि श्री चन्द्रशेखर नाटककार थे। साहित्यदर्पण में श्रीचन्द्रशेखर के 'भाषार्णव' का उल्लेख यह है—

'भाषालक्षणानि मम तातपादानां भाषार्णवे ।' (साहित्यदर्पण : ६. १६९)

इससे यह स्पष्ट है कि श्री चन्द्रशेखर कविपण्डित शौरसेनी, महाराष्ट्री, मागधी आदि भाषाओं के वैयाकरण थे। साहित्यदर्पण के परिच्छेदों की समाप्ति में विश्वनाथ कविराज के नाम के साथ इन विरुदों का उल्लेख मिलता है—

१—नारायणचरणारविन्दमधुव्रत ।

२—साहित्यार्णवकर्णधार ।

३—ध्वनिप्रस्थापनपरमाचार्य ।

४—कविसूक्तिरत्नाकर ।

५—अष्टादशभाषावारविलासिनीभुजङ्ग ।

६—महापात्र ।

इनमें 'अष्टादशभाषावारविलासिनीभुजङ्ग' का विरुद (प्रशंसास्पद पद) यह प्रमाणित करता है कि विश्वनाथ कविराज को संस्कृत के अतिरिक्त अन्य समस्त प्राकृत भाषाओं का अध्ययन एक पैतृक देन के रूप में मिला था।

विश्वनाथ कविराज ने अपने पिता श्री चन्द्रशेखर कविपण्डित की अन्य भी कृतिपय सूक्तियों उद्धृत की हैं—

‘मध्यस्थ प्रथिमानमेति जवनं वक्षजयोर्मन्दता
दूरं यात्युदरं च, रोमलतिका नेत्रार्जवं घावती ।
कंदर्प परिवीक्ष्य नूतनमनोराज्यामिषिचं क्षणा-
दक्लानीव परस्परं विवृषते निर्लुण्ठनं सुभ्रघः ॥’

(साहित्यदर्पण : ३. ५८)

‘नो चाटुश्रवणं हृतं न च हृदा हारोऽन्तिके वीक्षितः
कान्तस्थ प्रियहेतवो निजसखीवाचोऽपि दूरीकृताः ।
पादान्ते विनिपथ्य तत्क्षणमसौ गच्छन्मया मूढया
पाणिभ्यामधरुष्य हन्त सहसा कण्ठे कथं नापितः ॥’

(साहित्यदर्पण : ३. ८२)

‘क्षेमं ते ननु पचमलाघि किस्रं खेमं महङ्गं दिदं
पताइक् कृशता कुतः तुह पुणो पुट्टं सरीरं जदो ।
केनाहं पृथुलः प्रिये प्रणहणीदेहस्स सग्मीलणात्
त्वत्तः सुभ्र न काऽपि मे जह हदं खेमं कुदो पुच्छसि ॥’

(साहित्यदर्पण : ३. २१३)

‘चिन्ताभिः स्तिमितं मनः, करतले लीना कपोलस्थली
प्रयूपक्षणद्रेणपाण्डु-चदनं श्वासैकखिन्नोऽधरः ।
अरमःशीकरपद्मिनीकिसल्यैर्नापैति तापः शमं
कोऽस्याः प्रार्थितदुर्लभोऽस्ति सहते क्षीनां वक्षामीहशीम् ॥’

(साहित्यदर्पण : ३. २०७)

इन सूक्तियों के देखते, इनके रचनाकार का एक रसिक और शृंगारी कवि होना अनायास सिद्ध हो जाता है ।

विश्वनाथ कविराज के पिता कलिङ्ग राज्य के एक प्रतिष्ठित पदाधिकारी रहे होंगे । विश्वनाथ कविराज भी अपने पिता के उत्तराधिकारी प्रतीत होते हैं । दोनों के नामों के साथ ‘सांघिविग्रहिक’ और ‘महापात्र’ का विरुद जुड़ा मिलता है ।

वैष्णव धर्म में विश्वनाथ कविराज की आस्था की सूचना साहित्यदर्पण के इस अन्तमङ्गल-श्लोक से मिल जाती है—

‘यावत्, प्रसन्नेन्दुनिभानमा श्रीनारायणस्याङ्गमलह्वरोति ।
तावन्मनः सममद्यन् कदीनामेप प्रयन्त्रः प्रथितोऽस्तु श्लोके ॥’

साथ ही साथ ‘राघवविलास’ नामक विश्वनाथ कविराज-रचित ‘महाकाव्य’ की यह सूक्ति अर्थात्—

‘विपिने क्व जटानिवन्धनं तव चेदं क्व मनोहरं वपुः ।
अनयोर्घटना विधेः स्फुटं ननु खड्गेन क्षिरीपकर्तमम् ॥’

मी, जिसका साहित्यदर्पण (३. २२५) में उल्लेख है, यही सिद्ध करती है कि विश्वनाथ कविराज वैष्णव थे ।

साहित्यदर्पण का रचयिता सबसे पहले कवि हो सकता है और बाद में ही आलंकारिक रसिकता विश्वनाथ कविराज के व्यक्तित्व की सबसे बड़ी विशेषता है। विश्वनाथ कविराज क पाण्डित्य भी उनकी रसिकता से विरुद्ध नहीं पढ़ता। विश्वनाथ कविराज को 'कविसूक्तिरत्नाकर की जो पदवी मिली थी उससे भी यही स्पष्ट है कि विश्वनाथ कविराज अपने समय के उत्कृष्ट (वृद्ध) प्रान्त के एक रसिकशिरोमणि हो चुके हैं। विश्वनाथ कविराज की एक सूक्ति है— जो कि साहित्यदर्पण (८. ३) में 'मधुर रचना' के निदर्शन रूप में उद्धृत की गयी है और वह सूक्ति यह है—

‘लताकुञ्जं गुञ्जन्मद्वदलिपुञ्जं चपलयन्
समालिङ्गञ्जं द्रुततरमनङ्गं प्रवलयन् ।
मश्नन्मन्दं मन्दं दलितमरविन्दं तरलयन्
रजोवृन्दं विन्दन् किरति मकरन्दं दिशि दिशि ॥’

इस एक सूक्ति से ही यह निःसंदिग्धरूप से माना जा सकता है कि विश्वनाथ कविराज को 'वर्णों के संमोहक संगीत' का कितना प्रगाढ़ परिचय था और 'वर्णों की माधुरी' से कितना प्रेम था। विश्वनाथ कविराज का कवित्वमय व्यक्तित्व साहित्यदर्पण की विचारधाराओं पर भी प्रतिबिम्बित दिखायी देता है।

विश्वनाथ कविराज की साहित्यिक कृतियाँ

विश्वनाथ कविराज का 'साहित्यदर्पण' तो अलङ्कारशास्त्र के एक प्रसिद्ध ग्रन्थ के रूप में प्रसिद्ध ही है किन्तु उनकी और भी कृतियाँ हैं जिनकी स्मृति साहित्यदर्पण के पृष्ठों पर अंकित है। इन कृतियों में 'राघवविलास' का उल्लेख किया जा चुका है जो कि संस्कृत भाषा के एक 'महाकाव्य' के रूप में रचा गया था। 'राघवविलास' की 'विपिने क जटानिवन्धनम्' आदि उद्धृत सूक्ति के देखते यह अनुमान असंभव नहीं प्रतीत होता कि विश्वनाथ कविराज कालिदास के 'कुमारसंभव' और भवभूति के 'उत्तररामचरित' के पूरे रसिक थे।

विश्वनाथ कविराज ने प्राकृत भाषा में भी एक काव्य रचा था जिसका नाम 'कुवलयाम्बुचरित' है, जैसा कि साहित्यदर्पण (३. १४८) के इस उद्धरण से स्पष्ट है—

‘अथ जडता—

अप्रतिपत्तिर्जडता स्यादिष्टानिष्टदर्शनश्रुतिभिः ।
अनिमिषनयननिरीक्षणतूर्णोभावादयस्तत्र ॥

यथा मम कुवलयाम्बुचरिते प्राकृतकाव्ये—

‘गवर्षिभ तं जुञ्जु अलं अण्णोणं गिहिद्वसजलमन्थरद्विट्ठिम् ।
आलेकस्स ओपिअं विअ खणमेत्तं तत्थ संट्ठिअं सुअ सण्णम् ॥’

यह काव्य एक 'शृङ्गाररस' प्रधान काव्य प्रतीत होता है।

विश्वनाथ कविराज की तीसरी कृति एक नाटिका है जिसका नाम 'प्रभावतीपरिणय' है जैसा निम्न उद्धरण से स्पष्ट है—

प्रथमावतीर्णमदनविकारा यथा 'प्रभावतीपरिणये'—

‘दत्ते सालसमन्थरं भुवि पदं निर्याति नान्तःपुराद्,
नोद्दामं हसति, क्षणात् कलयते हीयन्त्रणां कामपि ।

किञ्चिद् भाषगभीरवक्रिमलवस्पृष्टं मनाग्भाषते,
सम्भ्रमङ्गमुदीचते प्रियकथामुखलापयन्तीं सखीम् ॥'

यह 'प्रभावतीपरिणय' नाटिका विश्वनाथ कविराज की शृङ्गार-रसिकता की एक देन ही है—
विश्वनाथ कविराज की चौथी रचना 'चन्द्रकला' नाटिका है जिसका उन्होंने साहित्यदर्पण
(३. ९६) में इस प्रकार स्मरण किया है—

कान्तिरेवातिविस्तीर्णा दीप्तिरिष्यभिधीयते ।

यथा मम चन्द्रकलानामनाटिकायां चन्द्रकलावर्णनम्—

'ताश्चयस्य विलासः समधिकलावण्यसंपद्मे हासः ।

धरणितलस्याभरणं युवजनममसो वशीकरणम् ॥'

इस नाटिका से भी इसके रचयिता का नायिका-भेदविज्ञान और शृङ्गाररस-प्रेम स्पष्ट प्रतीत होता है ।

विश्वनाथ कविराज की पाँचवीं रचना 'प्रशस्तिरत्नावली' है जिसमें १६ भाषाओं में संभवतः कलिङ्गनरेश नरसिंह १म और २य की प्रशस्तियाँ लिखी गयी हैं । इसका उल्लेख विश्वनाथ कविराज ने इन शब्दों में किया है—

'करम्भकं तु भाषाभिर्विषाभिर्विनिर्मितम् ।

यथा मम—षोडशभाषामयी प्रशस्तिरत्नावली ॥'

कलिङ्गनरेश नरसिंह (संभवतः नरसिंह २य) के विजयगौरवगान के रूप में विश्वनाथ कविराज ने 'नरसिंहविजय' नामक काव्य की भी रचना की है जिसका निर्देश विश्वनाथ कविराज के पुत्र अनन्तदास ने साहित्यदर्पण की 'लोचन' नामक अपनी व्याख्या में इन शब्दों में किया है—

'यथा मम तातपादानां विजयनरसिंहे ।'

साहित्यदर्पण के निर्माण के बाद 'काव्यप्रकाशदर्पण' नामक 'काव्यप्रकाश' की व्याख्या भी विश्वनाथ कविराज की एक और कृति है ।

इन कृतियों से, जिनमें 'साहित्यदर्पण' और 'काव्यप्रकाशदर्पण' के अतिरिक्त अन्य अप्राप्य हैं, विश्वनाथ कविराज की साहित्य-साधना का संकेत स्पष्ट रूप से मिल जाता है ।

साहित्यदर्पण की विशेषता

साहित्यदर्पण अलङ्कारशास्त्र का प्रथान-ग्रन्थ नहीं और न इसमें ध्वन्यालोक, काव्यप्रकाश और रसगङ्गाधर की प्रवाहपूर्ण, वैज्ञानिक और विचारात्मक शैली ही अपनायी गयी है । साहित्यदर्पण की एक ही मौलिक विशेषता है और वह 'उसकी एक महत्त्वाकांक्षा है जिसका लक्ष्य काव्य-साहित्य-संबन्धी समस्त विषयों का एकत्र प्रतिपादन है । इस महत्त्वाकांक्षा में विश्वनाथ कविराज को पर्याप्त सफलता भी मिली है । वैसे इतना निश्चित है कि काव्य साहित्य के समस्त विषय एक अलङ्कार-ग्रन्थ में नहीं आ सकते ।

साहित्यदर्पण कोई मौलिक अलङ्कार-ग्रन्थ नहीं, क्योंकि बादि से अन्त तक इसमें प्राचीन अलङ्कारिकों की ही मान्यताओं का प्रकाशन है और प्राचीन अलङ्कारग्रन्थों के ही उदाहरणों के उद्धरण भरे पड़े हैं । किन्तु तब भी सरस और सरल भाषा के द्वारा विषयप्रतिपादन की शैली जैसी इसकी है वैसी दूसरे अलङ्कार-ग्रन्थों की नहीं ।

‘साहित्यदर्पण’ बड़ा लोकप्रिय अलङ्कार ग्रन्थ है। ‘काव्यप्रकाश’ की दुरुहता से लोग घबड़ा जाते हैं किन्तु ‘साहित्यदर्पण’ अपनी सुवोधता से साधारण काव्यप्रेमी को भी आकृष्ट कर लेता है। यदि ‘साहित्यदर्पण’ न रचा गया होता तो भारत के पूर्वी प्रान्तों के संस्कृत काव्य-नाट्य-प्रेमी नाट्यशास्त्र के विषयों से अपरिचित ही रह जाते। मौलिक न होने पर भी, संग्रह-प्रधान होने पर भी, ‘साहित्यदर्पण’ साधारण सहृदय सामाजिक के लिये, वस्तुतः ‘साहित्यदर्पण’ है जिसमें साहित्यशास्त्र के तत्त्व प्रतिबिम्बित हैं। साहित्यदर्पण से साहित्यशास्त्र के विषयों का ज्ञान प्राप्त करने के बाद, इन विषयों के मौलिक ग्रन्थों का अनुशीलन लाभप्रद माना जाया करता है।

परवर्ती अलङ्कारशास्त्र पर साहित्यदर्पण का प्रभाव

साहित्यदर्पण ने अपने परवर्ती अलङ्कार-शास्त्र को पर्याप्त रूप से प्रभावित किया है। साहित्यदर्पण का सबसे बड़ा प्रभाव ‘रसगङ्गाधर’ की रचना के रूप में देखा जा सकता है। जैसे इसमें कोई सन्देह नहीं कि रसगङ्गाधरकार की आलोचनात्मक प्रतिभा साहित्यदर्पण में नहीं थी किन्तु यह भी निस्सन्देह है कि साहित्यदर्पण की रचना ने ही पण्डितराज जगन्नाथ को अलङ्कारशास्त्र के पुनरालोचन में प्रेरित किया है। पण्डित जगन्नाथ ने ‘वाक्यं रसात्मकं काव्यम्’ के काव्य-लक्षण की समीक्षा में ही ‘रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्दः काव्यम्’ का अपना काव्यलक्षण रचा है—

‘यसु रसवदेव काव्यम्’ इति साहित्यदर्पणे निर्णीतम् तन्न । वक्ष्यलङ्कारप्रधानानां काव्यानामकाव्यत्वापत्तेः । न चेष्टापत्तिः, महाकविसम्प्रदायस्याकुञ्चीभावप्रसङ्गात् । तथा च जलप्रवाहवेगनिपतनोत्पतनभ्रमणानि कविभिर्वर्णितानि कपिबालादिविलसितानि च । न च तत्रापि यथाकथञ्चित् परम्परया रसस्पर्शोऽस्येवेति वाच्यम् । ईदृशरसस्पर्शस्य ‘गौ-श्चलति’ ‘मृगो धावति’ इत्यादावतिप्रसक्तः वेनाप्रयोजकत्वात् । अर्थमात्रस्य विभावानुभाव-द्वयमिचार्थन्यतमत्वादिति दिक् ।’ (रसगङ्गाधर : १म आनन)

साथ ही साथ विश्वनाथ कविराज ने ‘चित्र’ काव्य को काव्यभेद न मानने का जो तर्क दिया है उसकी समीक्षा ही रसगङ्गाधरकार की चतुर्विध का काव्य-भेद मीमांसा की पूर्वपीठिका है। पण्डितराज जगन्नाथ ने काव्य के ४ प्रकार सिद्ध किये हैं—

- (१) उत्तमोत्तम—‘शब्दार्थौ यत्र गुणीभावितात्मानौ कमप्यर्थमभिव्यङ्क्यतश्चाद्यम् ।’
- (२) उत्तम—‘यत्र द्वयङ्गयमप्रधानमेव सच्चमस्कारकारणं तद्वृत्तीयम् ।’
- (३) मध्यम—‘यत्र द्वयङ्गयचमस्कारासमानाधिकरणो वाच्यचमस्कारस्तत् तृतीयम् ।’
- (४) अधम—‘यत्रार्थचमस्कारयुपस्कृता शब्दचमस्कृतिः प्रधानं तद्वचमं चतुर्थम् ।’

(रसगङ्गाधर : १म आनन)

ये चारों काव्य-प्रकार ‘रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्दः काव्यम्’ की काव्यपरिभाषा से स्वभावतः सङ्गत है। ‘रसात्मकं वाक्यं काव्यम्’ की काव्यपरिभाषा से काव्य-प्रकार का निष्कर्ष नहीं निकल सकता। इस परिभाषा के ही कारण विश्वनाथ कविराज ने ‘चित्रकाव्य’ की मान्यता का खण्डन किया है। इस काव्य-परिभाषा की मीमांसा के रूप में जब ‘रमणीयार्थप्रतिपादकः शब्दः काव्यम्’ की काव्यपरिभाषा बन गयी तब काव्य के प्रकार-चतुर्विध का निरूपण स्वयं सिद्ध हो गया।



विषयानुक्रमिका

विषय	पृष्ठ	विषय	पृष्ठ
प्रथम परिच्छेद		ध्वनिकार-कृत काव्य लक्षण का	
आरम्भ मङ्गल	१	खण्डन	१७
वाग्देवी-वन्दना	"	वामनकृत काव्य-लक्षण का खण्डन	२०
अलङ्कारशास्त्र का प्रयोजन :		ध्वनिकार-सम्मत काव्यात्मवाद में	
काव्य-प्रयोजन से भिन्न	२	दोष दर्शन	२१
काव्य-प्रयोजन : पुरुषार्थचतुष्टय की		स्वसम्मत काव्य-स्वरूप	२३
प्राप्ति	"	काव्य-रसात्मक वाक्य के निदर्शन	२६
चतुर्वर्ग प्राप्तिरूप काव्य-प्रयोजन		दोष-स्वरूप का सङ्केत	२८
का तात्पर्य	"	रसात्मक वाक्यरूप काव्य और उसके	
चतुर्वर्ग प्राप्ति का सरल सुखद साधन	"	अपकर्षकारक दोष का सम्बन्ध	"
काव्य ही है	"	गुण-अलङ्कार और रीति-स्वरूप :	
काव्य-प्रयोजन की प्रामाणिकता	४	एक संकेत	२९
साहित्यदर्पण का अनुबन्ध-चतुष्टय	५	काव्यात्मभूत 'रस' और गुण-अलङ्कार-	
काव्यस्वस्वरूपविवेक की भूमिका : काव्य-		रीतितत्व : परस्पर सम्बन्ध	"
प्रकाशकृत काव्यलक्षण निर्देश	"	द्वितीय परिच्छेद	
उपर्युक्त काव्य-लक्षण का समीक्षण :		वाक्य विचार	३१
दोषरहित शब्दार्थ युगल को काव्य		वाक्यरूप पदसमूह की विशेषता-	
मानने में 'अव्याप्ति'	"	योग्यता आदि	"
'सगुण' शब्दार्थयुगल को काव्य मानने		महावाक्य का स्वरूप निरूपण	३६
में अनुपपत्ति	१०	वाक्योच्चयरूप महावाक्य की विशेषता	"
सर्वत्र अलङ्कृत शब्दार्थ युगल को		वाक्य-द्वैविध्य	३७
काव्य मानने में अनौचित्य	१३	वाक्य-द्वैविध्य की प्रामाणिकता	"
प्रसक्तानुप्रसक्त्या वक्रोक्तिजीवितकार		वाक्य-द्वैविध्य का उदाहरण	"
का खण्डन	"	वाक्यस्वरूपनिरूपक पदोच्चय का	
अलङ्कार को अस्फुट प्रतीति में काव्य		विशेषण	३८
की मान्यता-काव्यप्रकाशकार का		अर्थ-प्रकार-निरूपण	३९
व्यामोहमात्र	१४	त्रिविध अर्थ का स्वरूप-विचार	"
सरस्वतीकण्ठाभरणसम्मत काव्य-		अभिधा-शक्ति का निरूपण	४०
लक्षण उपर्युक्त विचार-विमर्श की		संकेतग्रह के उपाय	४१
दृष्टि से स्वयं खण्डित	१७	संकेत का क्षेत्र	४३
		चतुर्विध संकेत-क्षेत्र का व्यवस्था-	
		निरूपण	"

लक्षणाशक्ति-निरूपण	४८
लक्षणा-विवेक	४९
लक्षणा के भेद-प्रभेद : प्रथम उपादानलक्षणा	५२
उदाहरण-निरूपण	५३
द्वितीय लक्षणलक्षणा	५४
उदाहरण-निरूपण	५५
उपर्युक्त लक्षणाओं के निमित्त-भेद से अन्य भेद	५६
सारोपा और साध्यवसाना लक्षणार्थ	५८
उपर्युक्त लक्षणा-भेदों के उदाहरण	५९
निमित्तभेद से उपर्युक्त लक्षणा-भेदों के अन्य प्रभेद	६२
शुद्धा और गौणी लक्षणाओं के दृष्टान्त	६३
प्रयोजनमूलक उपर्युक्त लक्षणाओं के अन्य भेद	६८
गूढव्यङ्ग्या और अगूणव्यङ्ग्या लक्षणाओं के दृष्टान्त	६९
उपर्युक्त १६ प्रकार की प्रयोजनवती लक्षणाओं के अन्य भेद	७०
प्रयोजनवती लक्षणाओं में धर्मगत और धर्मगत प्रयोजन के निदर्शन	७१
निर्दिष्ट लक्षणाभेद-संकलन	७२
लक्षणा के ४० भेदों का निरूपण	७३
एक अन्य निमित्त से लक्षणा का प्रकार-निरूपण	७४
लक्षणा के ८० भेद-उपसंहार	७५
व्यञ्जनाशक्ति : लक्षण	७५
व्यञ्जनालक्षण-परिष्कार	७६
व्यञ्जना के प्रकारों का निरूपण : शाब्दी व्यञ्जना	७६
१-अभिधामूलक व्यञ्जना	७७
२-अभिधानियामक तत्त्व और अभिधामूलक व्यञ्जना :- स्वरूपपरिष्कार	७७

३-लक्षणामूलक व्यञ्जना	८५
आर्थी व्यञ्जना	८७
आर्थी व्यञ्जना के तीन प्रकार	९२
उपर्युक्त प्रकारत्रय का निरूपण	९३
शाब्दी और आर्थी व्यञ्जना में अर्थ और शब्द का क्रमशः उपयोग	९३
व्यञ्जकता की दृष्टि से शब्द और अर्थ की परस्पर सहकारिता की आवश्यकता	९४
शब्द का उपाधि-त्रैविध्य	९४
उपाधि-त्रैविध्य : स्पष्टीकरण	९५
एक अन्य वृत्ति तात्पर्य	९५
अभिहितान्वयवाद और तात्पर्यवृत्ति	९६
तृतीय परिच्छेद	
काव्यात्मत्व : रसस्वरूपण	९९
विभावादि द्वारा सहृदय-हृदय में अभिव्यक्त रत्यादिरूप स्थायी भाव ही 'रस' है	१००
रसप्रक्रिया : विभावादियोजना और स्थायी भाव की रसरूप में अभिव्यक्ति	१००
रसास्वाद के स्वरूपनिर्णय की प्रतिज्ञा	१०५
रस और रस का आस्वाद	१०५
काव्यार्थपरिशीलन : सखोद्रेक : रसास्वाद	१०६
'रस' और 'आस्वाद' का तादात्म्य	१०९
आस्वादस्वरूप रस और व्यञ्जना-वृत्ति का तादात्म्य	१११
रस की आनन्दरूपता और शोक-स्थायिभावात्मक करुण : सामञ्जस्य	११३
करुण आदि के 'रस'-आनन्दास्वाद-रूप होने में अन्य प्रमाण	११४
करुणादि रसों के दुःखात्मक मानने में महान् अनर्थ	११४
शोकस्थायिभावात्मक करुण में आनन्दानुभव की सिद्धि	११५

काव्य नाट्य के आँसू आनन्द के आँसू हुआ करते हैं ।	११६
रसास्वाद का अधिकार : समान अथवा विशिष्ट ?	११७
रसास्वाद की भूमिका : साधारणी- करण : तन्मयीभवन	११८
काव्य-नाट्य के नायक और सामा- जिक जन का साधारणीकरण	११९
सामाजिकों की रत्यादिवासनाओं और नायकों के रत्यादिभावों का साधारणीकरण	”
विभावादि का साधारणीकरण	१२०
लोक से काव्य-नाट्य (कला) का वैलक्षण्य : साधारणीकरण	१२१
विभावादि की कारणता और रसोद्बोध	१२२
रसास्वाद में विभावादित्रय का संचलित अनुभव	१२२
रसोद्बोध में विभावादित्रितय की कारणता का रहस्य	१२४
रस अनुकार्य (नायकादि) गत नहीं	१२५
रस अनुकर्तृ (नटादि) गत भी नहीं	१२६
रस कोई ज्ञाप्य वस्तु नहीं	१२८
रस कार्य (कारणजन्य) रूप वस्तु भी नहीं	”
रस 'नित्य' वस्तु भी नहीं	१२९
रस एक अनिर्वचनीय तत्त्व हैं	”
रस न तो परोक्ष है न प्रत्यक्ष	१३१
अनिर्वचनीयस्वरूप का निरूपण- प्रकार	”
अनिर्वचनीयस्वरूप रस के अस्तित्व में प्रमाण	”
नाट्य सूत्रनिर्दिष्ट 'रसनिष्पत्ति' का रहस्य	१३१
रस एकमात्र 'व्यङ्ग्य' तत्त्व है	१३३

रस की स्वप्रकाशता किंवा अख- ण्डता में मन्देह का निर्मूलन	१३३
विभावादि वर्ग में विभावरूप तत्त्व : स्वरूपनिर्देश	१३५
विभाव के दो भेद	१३७
'नायक' का स्वरूप निरूपण नायक के भेदोपभेद	”
१-धीरोदात्त	१३९
२-धीरोद्धत	१४०
३-धीरललित	”
४-धीरप्रशान्त	१४१
शृङ्गाररस में उक्त चतुर्विध नायकों के अन्य चार प्रकार	”
१-दक्षिण	१४२
२-घृष्ट	१४३
३-अनुकूल	”
४-शठ	१४४
उपर्युक्त नायक-भेद-परिगणन नायक के सहायक	१४५
शृङ्गारी नायक के सहायक	१४६
१-विट	”
२-चेट	१४७
३-विद्रूपक	”
नायक के अर्थ-सहायक	”
” ” अन्तःपुर-सहायक	१४८
” ” दण्ड-सहायक	१४९
” ” धर्म-सहायक	१५०
उपर्युक्त सहायकों में उत्तमावम- मध्यम-व्यवस्था	”
नायक के दूत	१५१
दूत-भेद-निरूपण	”
नायक के सात्त्विक गुण	१५२
१-शोभा	”
२-विलास	”
३-माधुर्य	१५३

४-गाम्भीर्य	१५३	पूर्वोक्त नायिका-भेद-सङ्कलन	१७४
५-धैर्य	१५४	नायिकाओं के यौवनालङ्कार	१७७
६-तेज	"	१-भाव	१७८
७-ललित	"	२-हाव	"
८-श्रौदार्य	"	३-हेला	१७९
नायिका-निरूपण	१५५	४-शोभा	१८०
स्वीया नायिका-निरूपण	१५६	५-कान्ति	१८१
" " भेद-निर्देश	"	६-दीप्ति	"
१-सुग्धा	"	७-माधुर्य	"
२-मध्या	१५९	८-प्रगल्भता	१८२
३-प्रगल्भा	१६०	९-श्रौदार्य	१८३
मध्या और प्रगल्भा-स्वीया नायिका		१०-धैर्य	"
के अवान्तर भेद	१६२	११-लीला	१८४
'मध्या' के त्रिविध भेद। सोदाहरण		१२-विलास	"
निरूपण	"	१३-विच्छिन्ति	१८५
प्रगल्भा धीरा नायिका	१६३	१४-बिम्बोक	"
" धीराधीरा नायिका	१६४	१५-किलकिञ्चित	१८३
" अधीरा नायिका	"	१६-मोहायित	"
मध्या-प्रगल्भा नायिकाओं के		१७-कुट्टमित	१८७
अन्यनिमित्तक भेद	१६५	१८-विभ्रम	१८८
'स्वीया' भेद-परिगणन	"	१९-ललित	"
'परकीया'-नायिका : भेदनिर्देश	१६६	२०-मद	१८९
'सामान्या' नायिका-निरूपण	१६७	२१-विह्वत	"
उपर्युक्त नायिकाओं के अवस्था-भेद		२२-तपन	१९०
से अन्यान्य भेद-प्रभेद	१६८	२३-मौग्ध्य	"
१-स्वाधीनभर्तृका	"	२४-विक्षेप	१९१
२-खण्डिता	"	२५-कुतूहल	"
३-अभिसारिका : स्वरूप किं		२६-हसित	"
वा प्रकार-निरूपण	१६९	२७-चकित	१९२
४-कलहान्तरिता	१७१	२८-कैलि	"
५-विप्रलब्धा	१७२	प्रेम-चेष्टायें : 'सुग्धा' और 'कन्या'	
६-प्रोषितभर्तृका	"	नायिकागत प्रेम-चेष्टा-निरूपण	१९३
७-वासकसज्जा	१७३	अन्य नायिकागत चेष्टा-निर्देश	"
८-विरहोत्कण्ठिता	१७४	गुणवतियों की भाषाभिव्यक्ति के	
		उपाय	१९५

दूती	१९६	२८-विषाद	२२२
दूती के गुण	"	२९-धृति	"
प्रतिनायक निरूपण	१९८	३०-चपलता	२२३
उद्दीपन विभाव-निरूपण	१९९	३१-बलानि	२२४
अनुभाव-निरूपण	२००	३२-चिन्ता	"
सार्विकभाव-निर्देश	२०१	३३-तर्क	२२५
व्यभिचारिभाव : लक्षण-निरूपण	२०३	स्थायी भाव-निरूपण	२२६
" प्रकार-संख्यान	२०५	स्थायी भावों के प्रकार	२२७
" स्वरूप-विवेक	"	स्थायी भावों का क्रमशः	
१-निर्वेद	"	लक्षण-निरूपण	"
२-आवेग	२०६	भाव : सामान्यलक्षण	२२९
३-दैन्य	२०७	रसभेद संख्यान	"
४-श्रम	२०८	शृङ्गार : स्वरूप-निरूपण	२३०
५-मद	"	शृङ्गार के भेद : विप्रलम्भ और	
६-जड़ता	२०९	संभोग	२३२
७-उपता	२१०	विप्रलम्भशृङ्गार : स्वरूप और	
८-मोह	२११	प्रकार-निरूपण : प्रथम भेद	
९-विबोध	"	पूर्वराग	"
१०-स्वप्न	२१२	अभिलाष-दशाका पूर्वराग-विप्रलम्भ	२३३
११-अपस्मार	"	चिन्ता-दशा " " "	२३४
१२-गर्व	२१३	स्मृति-दशा " " "	"
१३-मरण	"	उद्वेग-दशा " " "	"
१४-आलस्य	२१४	प्रलाप-दशा " " "	"
१५-अमर्ष	२१५	उन्माद-दशा " " "	"
१६-निद्रा	"	व्याधि-दशा " " "	२३५
१७-अवहित्या	२१६	जडता-दशा " " "	"
१८-औत्सुक्य	"	गुणकथन की कामदशा " "	"
१९-उन्माद	२१७	विप्रलम्भशृङ्गार में वर्जित काम-	
२०-शङ्का	२१८	दशायें	"
२१-स्मृति	"	मानविप्रलम्भ : सप्रभेद निरूपण	२३९
२२-मति	२१९	प्रवास-विप्रलम्भ : सप्रभेद वर्णन	२४३
२३-व्याधि	"	करुण विप्रलम्भ	२४७
२४-प्रास	२२०	शृङ्गारभेद : सम्भोग : शृङ्गार :	
२५-घीटा	"	सप्रकार स्वरूप-निरूपण	२४८
२६-हर्ष	२२१	हास्य : स्वरूप और भेद-निरूपण	२५१
२७-असूया	"		

करण रस	२५३
करण और करण विप्रलम्भ शृङ्गार :	
भेद निर्देश	२५५
रौद्र रस	”
रौद्र और युद्धवीर : परस्पर भिन्न रस	२५६
वीररस : सप्रभेद-स्वरूप विवेक भयानक	२५७
	२५९
बीभत्स	२६०
अद्भुत	२६२
शान्त	२६३
शान्त और दयावीर : परस्पर भिन्न प्रकार के रस	२६४
वत्सल रस : भरतमुनि की मान्यता	२६६
रसों का परस्पर विरोध	२६८
परस्पर विरुद्ध रस : विरोध-परि-शमनसंकेत	”
भावादिप्रधान वाक्य भी काव्य ही है	२६९
‘भाव’ (भावकाव्य) निरूपण	२७०
रसाभास और भावाभास	२७२
भावशान्ति, भावोदय, भावसन्धि और भावशबलता	२७६
चतुर्थ परिच्छेद	
काव्य-प्रकार निरूपण	२७९
प्रथम काव्य-प्रकार : ‘ध्वनि’काव्य ”	
ध्वनिकाव्य के दो भेद : अविवक्षित-वाच्य और विवक्षितान्यपरवाच्य	२८०
अविवक्षितवाच्यध्वनि के दो भेद	२८१
१-‘अर्थान्तरसंक्रमितवाच्य’ध्वनि ”	
२-‘अत्यन्ततिरस्कृतवाच्य’ध्वनिकाव्य	२८३
‘अभिधामूलध्वनि’ में लक्षणा-मूल-ध्वनि का भ्रम और उसका निवा०	२८४
अर्थान्तरसंक्रमित और अत्यन्ततिर-स्कृत वाच्यध्वनि में परस्पर भेद	२८५

विवक्षितान्यपरवाच्यध्वनि के दो भेद :	
असंलक्ष्यकमव्यङ्ग्य और संलक्ष्य-कमव्यङ्ग्य	२८५
असंलक्ष्यकमव्यङ्ग्यध्वनि : रसादिरूप एक प्रकार का ही	२८६
संलक्ष्यकमव्यङ्ग्यध्वनि : तीन प्रकार :	
शब्दशक्त्युद्भव, अर्थशक्त्युद्भव	
शब्दार्थशक्त्युद्भव	२८८
शब्दशक्त्युद्भवध्वनि : दो भेद : वस्तु-ध्वनि और अलङ्कारध्वनि	२८९
अर्थशक्त्युद्भव ध्वनि : १२ भेद	२९१
कविप्रौढोक्तिसिद्ध और कविनिबद्ध-वक्तृप्रौढोक्तिसिद्धव्यञ्जक अर्थ का स्वरूपविश्लेषण	२९७
अलङ्कार-ध्वनि का रहस्य : अलङ्करण न कि अलङ्कृत वस्तु	२९८
शब्दार्थशक्त्युद्भवध्वनि-भेद	”
व्यङ्ग्यार्थ-विश्लेषण में काव्यप्रकार-विश्लेषण	२९९
उपर्युक्त ध्वनिभेद-संकलन	”
उपर्युक्त ध्वनि-भेदों के ‘पदगत’ और ‘वाक्यगत’ भेद	३०१
अर्थशक्त्युद्भवध्वनिकी प्रबन्ध व्यङ्ग्यता	३०८
असंलक्ष्यकमव्यङ्ग्यध्वनि की भिन्न-भिन्न व्यञ्जक भूमियाँ	३११
पूर्वनिरूपित-ध्वनि-प्रभेद-संकलन	३१५
द्वितीय काव्यप्रकार : गुणीभूतव्यङ्ग्य-काव्य	३१९
गुणीभूतव्यङ्ग्यकाव्यके आठ प्रकार	३२०
१-अपराङ्गव्यङ्ग्य	”
२-काकाक्षिप्तव्यङ्ग्य	३२३
३-वाच्यसिद्धयंगव्यङ्ग्य	३२४
४-सन्दिग्धप्राधान्यव्यङ्ग्य	”
५-तुल्यप्राधान्यव्यङ्ग्य	३२५
६-अस्फुटव्यङ्ग्य	३२६

७-अगूढव्यङ्ग्य	३२६	रसानुभाव के लिए व्यञ्जना की अनिवार्य मान्यता	३४८
८-असुन्दरव्यङ्ग्य	३२७	अनुमिति अथवा स्मृति के द्वारा रसास्वाद की असंभावना	३५०
गुणीभूतव्यङ्ग्य की अन्यान्य प्रकार-की सम्भावनाएँ	३२८	व्यक्तिविवेककार (महिमभट्ट) सम्मत व्यङ्ग्यार्थानुमितिवाद का खण्डन	"
काव्य की ध्वनिरूपता और गुणी-भूतव्यङ्ग्यता : एक अभिज्ञान	३३०	व्यञ्जनावृत्ति की मान्यता अनिवार्य है व्यञ्जना : रसना : चतुर्थी	"
काव्यप्रकाशकार-सम्मत तृतीय काव्यभेद-चित्रकाव्य-का खण्डन	३३२	वृत्ति के दो नाम और रूप	३५८
पञ्चम परिच्छेद		पष्ट परिच्छेद	
व्यञ्जनावृत्ति : स्वरूप निर्देश	३३८	काव्य के अन्यनिमित्तक भेद :	
व्यङ्ग्यार्थबोध में 'अभिधा' का असामर्थ्य	"	दृश्यकाव्य और श्रव्यकाव्य	३५९
अभिहितान्वयवादसम्मत तात्पर्य-वृत्ति में व्यङ्ग्यावबोधन की अशक्ति	३३९	'दृश्य'काव्य की 'रूपक' संज्ञा	"
अभिधा के दीर्घदीर्घतर व्यापार में भी व्यञ्जना का अन्तर्भाव असंभाव्य	३४०	'अभिनय' का स्वरूप-निरूपण रूपक के १० भेद	३६० ३६१
दशरूपककार सम्मत धनिक के तात्पर्यवृत्ति में भी व्यञ्जना का अन्तर्भाव असम्भव	३४१	'रूपक' के अतिरिक्त 'उपरूपक' सामान्य स्वरूपनिर्देश	"
रक्षण में व्यञ्जना का अन्तर्भाव अगुक्तियुक्त	३४३	प्रथम रूपक-प्रकार : नाटक : स्वरूपनिरूपण	३६२
वाच्यार्थ और व्यङ्ग्यार्थ के मौलिक भेदों में व्यञ्जना की मान्यता का बीज	३४४	नाटकीय परिच्छेद : अङ्कस्वरूप और महरव	३६५
१-बोद्धु भेद	"	अङ्कान्तर्गत अङ्क : गर्भाङ्क	३६७
२-स्वरूप-भेद	३४५	नाटक-प्रयोग की प्रक्रिया : पूर्वरङ्गविधान	३६८
३-इयत्ता-भेद	"	पूर्वरङ्ग : नान्दीगायन नान्दी क्या है	३६९ "
४-निमित्त-भेद	३४६	पूर्वरङ्ग का अङ्ग : नान्दी अथवा रङ्गद्वार	३७०
५-प्रभाव-भेद	"	स्थापना	३७२
६-प्रतीति-भेद	"	स्थापना में भारती वृत्ति	३७४
७-काल भेद	३४७	भारती वृत्ति का स्वरूप-संकीर्तन	३७५
८-आश्रय-भेद	"	भारती वृत्ति के अङ्ग	"
९-विषय-भेद	"	१ प्ररोचना	"
		२ वीथी	३७६
		३ प्रहसन	"
		४ आमुख : प्रस्तावना	"
		प्रस्तावना के पाँच भेद	३७७

१-‘उद्घाट्यक’	३७७	चतुर्थ अर्थप्रकृति-प्रकरी और	
२-‘कथोद्घात’	३७८	उसकी विधान-व्यवस्था	४०१
३-‘प्रयोगातिशय’	३७९	पंचम अर्थप्रकृति : कार्य	४०२
४-‘प्रवर्तक’	३८०	अवस्थापञ्चक स्वरूप और प्रकार-	
५-‘अवलगित’	३८१	निर्देश	४०४
आमुखोपयुक्त वीथ्यंग	३८२	१-आरम्भ	४०५
नखकुट्ट के मत में प्रस्तावना का		२-यत्न	”
अन्य प्रकार	”	३-प्राप्त्याशा	४०६
वस्तु : इतिवृत्त : आधिकारिक		४-नियताप्ति	४०७
और प्रासंगिक	”	५-फलागम	”
पताकास्थानक : नाटकीय उपयोग	३८४	‘सन्धि’-स्वरूप-निरूपण	४०८
प्रथम पताकास्थानक	३८५	सन्धिपञ्चक	”
द्वितीय ”	३८६	१-मुखसन्धि	४०९
तृतीय ”	३८७	२-प्रतिमुख	४१०
चतुर्थ ”	३८८	३-गर्भसन्धि	४११
पताकास्थानक की योजना में		४-विमर्शसन्धि	४१२
नाटककार का स्वातन्त्र्य	३८९	५-निर्वहणसन्धि	४१३
रूपक की इतिवृत्त रचना : चरित-		सन्ध्यङ्ग-निरूपण : ‘मुख’सन्धि के	
चित्रण अथवा रस के अनुकूल	३९०	१२ अङ्ग	४१४
अर्थोपक्षेपक की योजना : कवि-		१-उपक्षेप	”
स्वातन्त्र्य का एक प्रकारविशेष	”	२-परिकर	४१५
अर्थोपक्षेपक : स्वरूप और प्रकार		३-परिन्त्यास	४१६
निर्देश	३९१	४-विलोभन	”
प्रथम अर्थोपक्षेपक : विश्कम्भक :		५-युक्ति	४१७
दो भेद	३९२	६-प्राप्ति	”
द्वितीय अर्थोपक्षेपक : प्रवेशक	”	७-समाधान	४१८
तृतीय ” चूलिका	३९३	८-विधान	४१९
चतुर्थ ” अङ्कावतार	”	९-परिभावना	”
पंचम ” अङ्कमुख	३९४	१०-उद्भेद	४२०
‘अङ्कास्य’ क्या है	”	११-करण	”
विश्वकम्भक आदि की योजना-		१२-भेद	४२१
व्यवस्था	३९६	प्रतिमुखसन्धि के १३ अङ्ग :	
अर्थप्रकृति-पञ्चक : नामनिर्देश	३९७	निर्देश	”
प्रथम अर्थप्रकृति : बीज	३९८	१-विलास	४२२
द्वितीय ” बिन्दु	३९९	२-परिसर्प	४२३
तृतीय ” पताका	४००	३-विद्युत्	”
पताका की नाटकपर्यन्त योजना	”		

४-तापन	४२४	११-प्ररोचना	४४३
५-नर्म	"	१२-आदान	"
६-नर्मद्वयुति	४२५	१३-छादन	४४४
७-प्रगमन	४२६	निर्वहणसन्धि के १४ अङ्ग : निर्देश	"
८-विरोध	"	१-सन्धि	४४५
९-पर्युपासन	४२७	२-विबोध	"
१०-पुष्प	"	३-प्रथन	४४६
११-वज्र	४२८	४-निर्णय	"
१२-उपन्यास	"	५-परिभाषण	४४७
१३-वर्णसंहार	४२९	६-कृति	४४८
गर्भसन्धि के १३ अङ्ग : निर्देश	४३०	७-प्रसाद	"
१-अभूताहरण	४३१	८-आनन्द	"
२-मार्ग	"	९-समय	४४९
३-रूप	४३२	१०-उपगूहन	"
४-उदाहरण	"	११-भाषण	४५०
५-क्रम	४३३	१२-पूर्ववाक्य	"
६-संग्रह	"	१३-काव्यसंहार	"
७-अनुमान	४३४	१४-प्रशस्ति	४५१
८-प्रार्थना	"	सन्ध्यङ्ग निवेश में मतभेद	"
९-क्षिति	४३५	सन्ध्यङ्गयोजना-विषयक परिनिष्ठित	
१०-त्रोटक	"	सिद्धान्त	४५२
११-अधिवल	४३६	सन्ध्यङ्गनिवेश की उपयोगिता	४५३
१२-उद्वेग	"	रसाभिव्यञ्जन के लिये सन्ध्यङ्ग-	
१३-विद्रव	"	योजना	४५४
विमर्शसन्धि के १३ अङ्ग :		वृत्ति-विचार	४५५
निर्देश	४३७	कैशिकी वृत्ति	४५७
१-अपवाद	"	कैशिकी के अङ्ग	"
२-सम्फोट	४३८	१-नर्म	"
३-व्यवसाय	"	२-नर्मस्फूर्ज	४५८
४-द्रव	४३९	३-नर्मस्फोट	४५९
५-द्युति	"	४-नर्म-गर्भ	४६०
६-शक्ति	४४०	सात्वती वृत्ति : अङ्गचतुष्टय :	
७-प्रसङ्ग	"	स्वरूपनिर्हपण	"
८-खेद	४४१	आरभटी वृत्ति : सान्नोपाङ्ग वर्णन	४६४
९-प्रतिबोध	४४२	भारती वृत्ति	४६७
१०-विरोधन	"	नाटयोक्तिनिर्देश	"

नाटकपात्रों का नाम-निर्देश	४६८	२७-गर्हण	४८६
नाटक का नामकरण	४६९	२८-पृच्छा	"
'प्रकरण' का नाम-निरूपण	"	२९-प्रसिद्धि	"
'नाटिकादि' का नामकरण	"	३०-साहस्य	४८७
नाटक के कतिपय प्रयोग-विशेष :		३१-संक्षेप	"
निर्देश	"	३२-गुणकीर्तन	"
नाटक के पात्रों के सम्बोधन-प्रकार	"	३३-लेश	४८८
रूपकों का भाषा विभाग	४७१	३४-मनोरथ	"
नाट्य-'लक्षण' और नाट्य-'अलङ्कार'	४७३	३५-अनुक्तसिद्धि	"
३६ लक्षणों का नाम-निर्देश	४७४	३६-प्रियोक्ति-प्रियवचन	४८९
१-लक्षण-प्रकार : भूषण	४७५	नाट्यालङ्कार : नामनिर्देश	"
२-अक्षरसंघात	४७६	१-आशीः	४९०
३-शोभा	"	२-आक्रन्द	"
४-उदाहरण	४७७	३-कपट	४९१
५-हेतु	४७८	४-अक्षमा	४९२
६-संशय	"	५-गर्व	"
७-दृष्टान्त	"	६-उद्यम	"
८-तुल्यतर्क	४७९	७-आश्रय	"
९-पदोच्चय	"	८-उत्प्रासन	४९३
१०-निदर्शन	४८०	९-आकांक्षा	"
११-अभिप्राय	"	१०-क्षोभ	"
१२-प्राप्ति	"	११-पश्चात्ताप	४९४
१३-विचार	४८१	१२-उपपत्ति	"
१४-दिष्ट	"	१३-आशंसा	"
१५-उपदिष्ट	४८२	१४-अभ्यवसाय	"
१६-गुणातिपात	"	१५-विसर्प	४९५
१७-गुणातिशय	"	१६-उल्लेख	"
१८-विशेषण	४८३	१७-उत्तेजन	"
१९-निरुक्ति	"	१८-परोवाद्	४९६
२०-सिद्धि	४८४	१९-नीति	"
२१-भ्रंश	"	२०-अर्थ-विशेषण	"
२२-विपर्यय	"	२१-प्रोत्साहन	४९७
२३-दाक्षिण्य	"	२२-साहाय्य	"
२४-अनुनय	४८५	२३-अभिमान	"
२५-माला	"	२४-अनुवर्तन	४९८
२६-अर्थापत्ति	"		

२५-उत्कीर्तन	४९८	वीथी के १३ अक्ष	५२०
२६-याचवा	४९९	१-उद्दात्यक	५२३
२७-परिहार	"	२-अवलगित	"
२८-निवेदन	"	३-प्रपञ्च	"
२९-प्रवर्तन	५००	४-त्रिगत	५२२
३०-आख्यान	"	५-छल	५२३
३१-युक्ति	"	६-वाक्कैलि	५२४
३२-प्रहर्ष	५०१	७-अधिवल	५२५
३३-उपदेशन	"	८-गण्ड	"
नाट्यलक्षण और नाट्यालङ्कार; उप-		९-अवस्यन्दिता	५२६
योगभेद और अनिवार्य योजना	५०२	१०-बालिका	५२७
वीथ्यङ्ग-संकेत	५०४	११-असरप्रलाप	५२८
लास्य के अङ्ग : निर्देश	"	१२-व्याहार	"
१-गोयपद	"	१३-मृदव	५२९
२-स्थितपाठ्य	५०५	रूपकों में वीथ्यङ्गों का निवेश और	
३-आसीन	"	उपयोग	"
४-पुष्पगण्डिका	"	दशम रूपक-प्रकार : प्रहसन :	
५-प्रच्छेदक	"	सप्रभेदनिरूपण	५३०
६-त्रिगूढग	५०६	१-भेद : शुद्ध प्रहसन	"
७-सैन्धव	५०७	२-भेद : सङ्कीर्ण प्रहसन	"
८-द्विगूढकं	"	'संकीर्ण' प्रहसनविषयक मतभेद तथा	
९-उत्तमोत्तमक	५०८	'विकृत' नायक प्रहसननिरूपण	५३१
१०-उक्तप्रयुक्त	"	उपरूपक-निरूपण	५३२
महानाटक क्या है ?	"	१-नाटिका	"
१-रूपक-प्रकार : नाटक	"	२-त्रोटक	५३३
२- " प्रकरण : सभेद-		३-गोष्ठी	५३४
निरूपण	५०९	४-सटक	"
३- " भाण	५११	५-नाट्यरासक	५३५
४- " व्यायोग	५१२	६-प्रस्थानक	५३६
५- " समवकार	५१०	७-उल्लाप्य	"
६- " डिम	५१६	८-काव्य	५३७
७- " ईहानृग	५१७	९-प्रेक्षण	५३८
८- " अङ्क	५१९	१०-रासक	५३९
९- " वीथी	५२०	११-संलापक	५४०
		१२-भ्रोगदित	५४०
		१३-शिल्पक	५४१

१४-विलासिका	५४२
१५-दुर्मल्लिका	५४३
१६-प्रकरणिका	५४४
१७-हल्लीश	"
१८-भाणिका	५४५
'श्रव्य' काव्य-निरूपण	५४६
प्रथम श्रव्यकाव्य-प्रकार : पद्यमय	
अथवा पद्य-काव्य	५४७
पद्यात्मक काव्य के भेद	"
१-मुक्तक	"
२-युग्मक	५४८
महाकाव्य : स्वरूप विनिश्चय	५४९
महाकाव्य-सम्बन्धी कतिपय आनु- पंगिक विशेषतायें : आर्ष-महाकाव्य में 'सर्ग' के बदले 'आख्यान' रचना	५५३
प्राकृत भाषा में रचित महाकाव्य में 'सर्ग' के बदले 'आश्वास' की रचना	५५४
अपभ्रंश भाषा में रचित महाकाव्य में 'सर्ग' के बदले 'कुडवक' की रचना	"
काव्य : स्वरूप-निरूपण	"
खण्डकाव्य : लक्षण और उदाहरण	५५५
'कोष'रूप पद्य-प्रबन्ध : स्वरूप-निर्देश,, द्वितीय श्रव्यकाव्य-प्रकार : गद्यमय	
अथवा गद्य-काव्य	"
गद्यकाव्य के अवान्तर भेद	५५६
१-कथा	"
२-आख्यायिका	५५७
गद्यपद्यात्मक काव्य-प्रबन्ध	५५८
१-चम्पू	"
२-विरुद	"
३-करम्भक	"
अन्यान्य काव्यप्रकारों का निर्दिष्ट काव्यभेदों में अन्तर्भाव	"

सप्तम परिच्छेद	
काव्य के दोष : स्वरूप-निरूपण	५५९
दोषतत्त्व : प्रकार-निरूपण	"
पद-पदांश-वाक्यगत दोष-निर्देश	५६०
पददोष-निरूपण	"
१-दुःश्रवत्व	"
२-अश्लीलत्व : त्रिविध	"
क. व्रीडाभिव्यञ्जनरूप	५६१
ख. जुगुप्साभिव्यञ्जनरूप	"
ग. अमङ्गलाभिव्यञ्जनरूप	"
३-अनुचितार्थत्व	"
४-अप्रयुक्तत्व	"
५-प्राप्त्यत्व	५६२
६-अप्रतीतत्व	"
७-सन्दिग्धत्व	५६३
८-नेयार्थत्व	"
९-निहतार्थत्व	५६४
१०-अवाचकत्व	"
११-क्लिष्टत्व	५६५
१२-विरुद्धमतिकृत्व	"
१३-अविमृष्टविधेयांशत्व	"
नञ् का 'प्रसज्यप्रतिषेध' रूप अभि- प्राय और समासाभाव में इसकी रक्षा	५६७
क्लिष्टत्व-विरुद्धमतिकारित्व और अविमृष्टविधेयांशत्व की पदगतता की व्यवस्था	५७०
वाक्यगत दोष-निरूपण	"
१-दुःश्रवत्व	"
२-अश्लीलत्व	"
३-नेयार्थत्व	"
४-क्लिष्टत्व	५७१
५-अविमृष्टविधेयांशत्व	"
अविमृष्टविधेयांशत्व (विधेयाविमर्श) की अन्यान्य सम्भावनायें	"
१-प्रक्रान्तवाचक 'तत्' के प्रयोग में	५७३

२-प्रसिद्धि-बोधक 'तत्' के प्रयोग में	५७३
३-पूर्वानुभूत पदार्थ के स्मारकरूप 'तत्' के प्रयोग में	
भिन्न विभक्ति में, 'यत्' शब्द के सन्नि- कट 'तत्' शब्द की निराकांक्षता	५७४
पदांश गत दोष	५७५
१-दुःश्रवत्व : स्वरूप तथा निदर्शन	"
२-निहतार्थत्व	"
३-अवाचकत्व	५७६
४-अश्लीलत्व	"
५-नेयार्थत्व	"
पदांशगत दोष : उपसंहार	५७७
निरर्थकत्व दोष	"
असमर्थत्व दोष	"
च्युतसंस्कृतित्व दोष	"
कतिपय दोषों के स्वरूप-भेद	५७८
चाक्यदोष : स्वरूप तथा भेदनिरूपण	५७९
चाक्यगतदोष	५८०
१-प्रतिकूलवर्णत्व	"
२-लुप्तविसर्गत्व	५८१
३-आहतविसर्गत्व	"
४-अधिकपदत्व : विशेष विचार.	
५-न्यूनपदत्व	५८२
६-कथितपदत्व	"
७-हतवृत्तत्व	५८३
८-पतत्प्रकर्षत्व	५८५
९-सन्धिविश्लेष	"
१०-संध्यश्लीलत्व	५८६
११-सन्धिकष्टत्व	"
१२-अर्धान्तरैकपदत्व	५८७
१३-समाप्तपुनरात्तत्व	"
१४-अभवन्मतसंबन्धत्व	"
१५-अक्रमत्व	५९०
१६-अमतपरार्थत्व	५९१
१७-वाच्यानभिधान	"

१८-भग्नप्रक्रमत्व	५९३
१९-प्रसिद्धित्याग	५९५
२०-अस्थानस्थपदत्व	५९६
२१-अस्थानस्थसमासत्व	५९७
२२-सङ्कीर्णत्व	५९८
२३-गर्भितत्व	"
अर्थदोष : स्वरूप तथा भेद	५९९
१-अपुष्टत्व	"
२-दुष्कमत्व	६००
३-प्राम्यत्व	"
४-व्याहृतत्व	"
५-अश्लीलत्व	६०१
६-कष्टत्व	"
७-अनवीकृतत्व	६०२
८-निर्हेतुत्व	६०३
९-प्रकाशितविरुद्धत्व	"
१०-संदिग्धत्व	"
११-पुनरुक्तत्व	६०४
१२-प्रसिद्धिविरुद्धत्व	६०५
१३-विद्याविरुद्धत्व	"
१४-साकाङ्क्षत्व	६०६
१५-सहचरभिन्नत्व	"
१६-अस्थानयुक्तत्व	"
१७-अविशेष में विशेष	६०७
१८-अनियम में नियम	"
१९-विशेष में अविशेष	"
२०-नियम में अनियम	६०८
२१-विध्ययुक्तत्व	६०९
२२-अनुवादायुक्तत्व	"
२३-निर्मुक्तपुनरुक्तत्व	६१०
रसदोष : स्वरूप तथा प्रकार-निरूपण	"
१-रस की स्वशब्दवाच्यता	६११
२-स्थायिभाव की	"
३-व्यभिचारिभाव की	"
४-प्रकृत रस-विरुद्ध विभा- वादि योजना	६१२

५-अनुभाव की कष्ट-कल्पना	६१२
६-विभाव की	६१३
७-अकाण्ड में रसविस्तार	”
८-अकाण्ड में रसच्छेद	”
९-पुनः पुनः रसदीप्ति	”
१०-अङ्गी रस का अननुसंधान	”
११-प्रकृत रस के अनुपकारक का विस्तृत वर्णन	६१४
१२-अङ्गभूतरस-भावादि का अतिविस्तार	”
१३-प्रकृतिविपर्यय	”
१४-अर्थानौचित्य	”
अलङ्कार-दोष : पूर्वनिरूपित दोष-वर्ग में अन्तर्भाव, उपमादिगत दोष ‘अनुचितार्थत्व’	६१५
यमक-दोष : अप्रयुक्तत्व	६१६
रत्नप्रासगत दोष : अवाचकत्व	”
अनुप्रासगत दोष : प्रतिकूलवर्णनत्व	”
उपमागत दोष : अधिकपदत्व, न्यूनपदत्व	६१७
उपमागत दोष : भग्नप्रक्रमत्व	”
अनुप्रासगत दोष : अपुष्टार्थत्व	६१९
समासोक्ति तथा अर्थान्तरन्यास दोष : पुनरुक्तत्व	६२०
अनुप्रासगत अन्य दोष : ख्याति-विरुद्धत्व	६२१
उपर्युक्त दोष : अनित्यत्वव्यवस्था, ‘दुःश्रवत्व’ की अनित्यता	”
अश्लीलत्व की अनित्यत्व-व्यवस्था	६२२
निहतार्थत्व-अप्रयुक्तत्व : अनित्य-त्वनियम	६२३
अप्रतीतत्व : अनित्यता-नियम	६२४
कथितपदत्व : अनित्यत्व व्यवस्था	६२५
सन्दिग्धत्व : अनित्यता-नियम	६२६
कष्टत्व : गुणव्यवस्था	”

ग्राम्यत्व : अनित्यत्व-व्यवस्था	६२७
‘निर्हेतुत्व’ गुणव्यवस्था	६२८
‘ख्यातिविरुद्धत्व’ की गुणव्यवस्था, ‘कविसमय-कीर्तन’	”
‘पुनरुक्तत्व’ की अदोषता	६३०
न्यूनपदत्व	६३१
अधिकपदत्व	६३३
समाप्तपुनरातत्व	”
गभितत्व	६३४
पतप्रकर्षत्व	”
रसगत दोषों की अनित्यत्वव्यवस्था	”
सर्वदोष-प्रतिप्रभव : समस्त दोषों की अनित्यत्वव्यवस्था	६४०
अष्टम परिच्छेद	
काव्य में गुण तत्त्व : स्वरूप और उपयोग	६४२
गुणविभाग : माधुर्य, ओज तथा प्रसाद	”
माधुर्य निरूपण	६४३
माधुर्य का अभिव्यक्ति-क्षेत्र	६४४
माधुर्य के अभिव्यञ्जन-साधन	६४५
ओजोगुण : स्वरूप तथा क्षेत्र-निरूपण	६४६
ओजोगुण के अभिव्यञ्जन-साधन	”
प्रसादगुण : स्वरूप तथा क्षेत्र निर्देश	६४७
प्रसाद गुण के अभिव्यञ्जन-साधन	६४८
माधुर्यादि गुणत्रय की शब्दगुणता : औपचारिक	”
प्राचीन-अलङ्कारशास्त्र-सम्मत श्लेष, समाधि, औदायं तथा प्रसाद का ओजोगुण में अन्तर्भाव	६४९
प्राचीन-अलङ्कारशास्त्र-सम्मत ‘पृथक्-पदत्व’रूप माधुर्य का ‘माधुर्य’ गुण में अन्तर्भाव	६५१
प्राचीन-अलङ्कारशास्त्र-सम्मत अर्थ-व्यक्ति का ‘प्रसाद’ में अन्तर्भाव	”

प्राचीन-अलङ्कारशास्त्र-सम्मत 'कान्ति'	
तथा 'सुकुमारता' : दोषत्यागरूप	६५२
प्राचीन-अलङ्कारशास्त्र-सम्मत 'समता' :	
गुणत्रय में अन्तर्भाव	"
प्राचीन-अलङ्कारशास्त्र-सम्मत अर्थ-	
गुण : गुणत्रय में अन्तर्भाव	६५३
नवम परिच्छेद	
काव्य में रीतितत्त्व : स्वरूप और	
उपयोग	६५८
रीतिभेद : वैदर्भी, गौडी, पाञ्चाली	
तथा लाटी	"
वैदर्भी : सोदाहरण स्वरूप-निरूपण	६५९
आचार्य रुद्रट्ट-सम्मत वैदर्भी स्वरूप-	
निर्देश	६६०
गौडीरीति : सोदाहरण स्वरूप-निर्देश	"
आलङ्कारिक पुरुषोत्तम-सम्मत गौडी-	
स्वरूप-संकेत	"
पाञ्चाली रीति : सोदाहरण स्वरूप-	
निरूपण	६६१
भोजराज-सम्मत पाञ्चाली-स्वरूप	"
लाटी रीति : सोदाहरण स्वरूप-विवेक	"
अन्य काव्याचार्य-सम्मत लाटी-	
स्वरूप	६६२
अन्य आलङ्कारिक-सम्मत रीतिचतु-	
ष्टय-स्वरूप	"
रचना के नियामक	"
दशम परिच्छेद	
काव्य में अलङ्कार-तत्त्व : स्वरूप	
और उपयोगिता	६६५
शब्दालंकार	६६६
१-पुनरुक्तवदाभास	"
२-अनुप्रास : भेद-प्रभेद-निर्देश	६६७
क. छेकानुप्रास	"
ख. वृत्त्यनुप्रास	"
ग. श्रुत्यनुप्रास	६६९
घ. अन्त्यानुप्रास	६७०
ङ. लाटानुप्रास	६७१

३-यमक	६७२
पदावृत्तिरूप यमक	६७३
४-वक्रोक्ति : काकुवक्रोक्ति	६७४
५-भाषायमक	६७५
६-श्लेष	"
क. वर्णश्लेष	६७६
ख. प्रत्ययश्लेष	"
ग. लिङ्गश्लेष	६७७
घ. प्रकृतिश्लेष	"
ङ. पदश्लेष	"
च. विभक्तिश्लेष	"
छ. वचनश्लेष	"
ज. भाषाश्लेष	६७९
श्लेषगत भेद-प्रभेद	"
श्लेषविषयक शास्त्रार्थ	६८०
७-चित्रालङ्कार	६८७
प्रहेलिका : अलङ्कारत्वखण्डन	६९१
अर्थालंकार :	६९२
१-उपमा	"
उपमा के भेद-प्रभेद : पूर्णोपमा :	
श्रौती और आर्थी	६९३
पूर्णोपमागत भेद : तद्धितगा, समा-	
सगा और वाक्यगा पूर्णोपमा	६९५
तद्धितगा, समासगा और वाक्यगा	
श्रौती पूर्णोपमा	"
तद्धितगा, समासगा और वाक्यगा	
आर्थी पूर्णोपमा	६९६
लुप्तोपमा : भेद-प्रभेद	"
धर्मलुप्तोपमा के पाँच प्रकार	६९८
आधार और कर्म से विहित 'क्यच्'	
प्रत्यय के प्रयोग में धर्मलुप्तोपमा	"
उपमानलुप्तोपमा : वाक्यगा तथा	
समासगा	७०१
वाचकलुप्तोपमा : समासगा और	
क्षिप्तप्रत्ययगा	"
समासगा वाचकलुप्तोपमा	७०२

क्लिग्गा वाचकलुप्तोपमा	७०२	११-निश्चय	७३८
धर्मोपमान लुप्तोपमा : भेदद्वय	”	१२-उत्प्रेक्षा : सप्रभेदनिरूपण	७३९
धर्मवाचक	७०३	वाच्योत्प्रेक्षा	७४०
उपमेय	”	वाच्यगुणोत्प्रेक्षा	”
धर्मोपमेय	७०४	वाच्यक्रियोत्प्रेक्षा	७४१
त्रिलुप्तोपमा	७०५	वाच्यद्रव्योत्प्रेक्षा	”
उपमाभेद-संकलन	”	उत्प्रेक्षावैचित्र्य	७४८
उपमा में साधारण धर्म : स्वरूप		१३-अतिशयोक्ति:सप्रभेद निरूपण	७५३
तथा प्रकार-निर्देश	७०७	१४-तुल्ययोगिता	७५८
उपमा के अन्यान्य वैचित्र्य	७०८	प्रस्तुत पदार्थों में एकक्रियारूप	
क. एकदेशविधिवर्तिनी उपमा	”	धर्म के योग में तुल्ययोगिता	”
ख. रसनोपमा	७०९	दो अप्रस्तुत पदार्थों में एकगुणरूप	
ग. मालोपमा	”	धर्म के योग में तुल्ययोगिता	”
उपमा के अनन्त वैचित्र्य : वर्गी-		१५-दीपक	७६०
करण की असंभावना	७१०	१६-प्रतिवस्तूपमा	७६२
२-अनन्वय	”	१७-दृष्टान्त	७६३
३-उपमेयोपमा	७१२	१८-निदर्शना	७६५
४-स्मरण	७१३	१९-व्यतिरेक : सप्रभेद निरूपण	७६९
५-रूपक	७१५	२०-सहोक्ति	७७३
परम्परितरूपक : सप्रभेद निरूपण	७१६	२१-विनोक्ति	७७५
साङ्गरूपक : समस्तवस्तुविषय और		२२-समासोक्ति	७७७
एकदेशविधिवर्ति	७१९	२३-परिकर	७८७
निरङ्गरूपक : भेदद्वय	७२१	२४-श्लेष	७८८
रूपकभेद : संकलन	”	२५-अप्रस्तुतप्रशंसा : सप्रभेद	
रूपकवैचित्र्य	७२२	निरूपण	७८९
६-परिणाम	७२६	सामान्य से विशेष की अभिव्यञ्जना	
७-संदेह : सप्रभेदनिरूपण	७२८	में ‘अप्रस्तुतप्रशंसा’	”
८-भ्रान्तिमान्	७३०	विशेष से सामान्य की अभिव्यञ्जना	
९-उल्लेख	७३२	में ‘अप्रस्तुतप्रशंसा’	७९०
ज्ञातुभेदनिबन्धन : उल्लेख	”	कार्य से कारण की अभिव्यञ्जना में	
विषयभेदनिबन्धन : उल्लेख	७३४	‘अप्रस्तुतप्रशंसा’	”
१०-अपहृति	७३५	कारण से कार्य की अभिव्यञ्जना में	
अपहवपूर्वक आरोप में ‘अपहृति’	”	‘अप्रस्तुतप्रशंसा’	७९१
आरोपपूर्वक अपहव में	”	समान वस्तु से समान वस्तु की	
अपहृति का प्रकारान्तर	७३६	अभिव्यञ्जना में ‘अप्रस्तुतप्रशंसा’	”

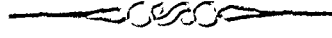
समासोक्ति की भौति केवल विशेषण		उक्तनिमित्ता विभावना	८१४
की शिल्पता में श्लेषमूला 'अप्र- स्तुतप्रशंसा'	७९१	अनुक्तनिमित्ता "	"
श्लेष की भौति विशेष्य की भी		३५-विशेषोक्ति	८१५
शिल्पता में श्लेषमूला 'अप्र- स्तुतप्रशंसा'	७९२	३६-विरोध : सप्रभेद निहण	८१८
२६-व्याजस्तुति	७९४	गुण का गुण से विरोधवर्णनरूप विरोध	"
व्याजेन स्तुति=निन्दा के बहाने स्तुति	७९५	जाति का जाति से "	"
व्याजरूपा स्तुति=स्तुति का बहाना मात्र	"	क्रिया के साथ गुण का "	८१९
२७-पर्यायोक्ति	७९६	गुण का द्रव्य से "	"
२८-अर्थान्तरन्यास	७९९	क्रिया के साथ क्रिया का "	"
साधर्म्य के द्वारा सामान्य का विशेष से समर्थन	"	क्रिया का द्रव्य के साथ "	"
" " विशेष का सामान्य से समर्थन	"	३७-असङ्गति	८२१
" " कार्य का कारण से समर्थन	"	३८-विषम : सप्रभेद निहण	८२३
" " कारण का कार्य से समर्थन	८००	कारणगुण से कार्य-गुण के विरोध में 'विषम'	८२४
२९-काव्यलिङ्ग	८०२	कारण की क्रिया से कार्य की क्रिया के विरोध में 'विषम'	"
३०-अनुमाना	८०६	आरब्ध कार्य के वैफल्य में अनर्थोत्पत्तिरूप विषम'	"
३१-हेतु	८०७	विरूपसंघटना में 'विषम'	"
३२-अनुकूल	८०८	३९-सम	८२६
३३-आक्षेप	८०९	४०-विचित्र	८२७
सामान्यतया सूचित वस्तु का सर्वात्मना निषेधरूप वक्ष्यमाण- विषयगत आक्षेप	८१०	४१-अधिक	८२८
एक अंश के वर्णन और दूसरे अंश के निषेध में वक्ष्यमाण विषयगत आक्षेप	"	४२-अन्योन्य	८२९
वस्तुस्वरूप के निषेध में उक्त विषयगत आक्षेप	"	४३-विशेष	"
वस्तुकथन के निषेध में उक्त वस्तुगत आक्षेप	८११	४४-व्याघात	८३१
आक्षेप का प्रकारान्तर	"	व्याघात : प्रकारान्तर	"
३४-विभावना : भेद-प्रभेद	८१४	४५-कारणमाला	८३३
		४६-मालादीपक	८३४
		४७-एकावली	"
		पूर्व-पूर्ववर्णित के विशेषणरूप से उत्तरोत्तर वर्ण्य वस्तु के स्थापन में एकावली	८३५
		४८-सार	८३६
		४९-यथासंख्य	८३७

५०-पर्याय	८३८	प्रसिद्ध उपमान की निष्फलता के प्रतिपादन में 'प्रतीप'	८५६
एक वस्तु के अनेक स्थान पर क्रमशः अवस्थान वर्णन में 'पर्याय'	"	प्रतीप : प्रकारान्तर	८५७
अनेक वस्तुओं के एकत्र क्रमशः अवस्थान वर्णन में 'पर्याय'	"	६०-मीलित	८५८
एक वस्तु के अनेक स्थान पर क्रमशः संपादन अथवा विधान-वर्णन में 'पर्याय'	८३९	सहज रूप की तुल्यलक्षण वस्तु के द्वारा गोपन में 'मीलित'	"
अनेक वस्तुओं के एकत्र संपादन अथवा विधान-वर्णन में 'पर्याय'	"	आगन्तुक रूप की तुल्यलक्षण वस्तु द्वारा गोपन में 'मीलित'	८५९
५१-परिवृत्ति	८४०	६१-सामान्य	"
'समान' और 'न्यून' वस्तु के साथ त्रिनिमय में 'परिवृत्ति'	"	६२-तद्गुण	८६०
अधिक के साथ 'विनिमय' में 'परिवृत्ति'	"	६३-अतद्गुण	८६१
५२-परिसंख्या	८४२	६४-सूक्ष्म	८६२
शब्दव्यपोह में 'परिसंख्या'	"	६५-व्याजोक्ति	८६४
अर्थव्यपोह में "	"	६६-स्वभावोक्ति	८६५
अर्थलभ्य व्यावृत्ति में,	८४३	६७-भाविक	८६७
५३-उत्तर	८४४	६८-उदात्त	८७१
५४-अर्थापत्ति	८४५	लोकोत्तर वैभव का वर्णनरूप 'उदात्त' "	"
प्राकरणिक से अप्राकरणिक अर्थ की आपत्ति में 'अर्थापत्ति'	८४६	अङ्गभूत उदात्त चरितका "	८७२
अप्राकरणिक से प्राकरणिक अर्थ की आपत्ति में 'अर्थापत्ति'	"	६९-रसवत्	८७३
५५-विकल्प	८४८	७०-प्रेय	"
५६-समुच्चय : सप्रभेद-निरूपण	८५०	७१-ऊर्जस्वि	"
५७-समाधि	८५३	७२-समाहित	"
५८-प्रत्यनीक	८५४	७३-भावोदय	८७८
५९-प्रतीप	८५५	७४-भावसन्धि	"
प्रसिद्ध उपमान की उपमेय-कल्पना में 'प्रतीप'	८५६	७५-भावशबलता	"
		भावोदय	"
		भावसन्धि	८७९
		भावशबलता	"
		उपर्युक्त अलङ्कार-सम्मिश्रण और उसके भेद	८८२
		१-संस्पृष्टि	"
		२-सङ्कर	८८५
		ग्रन्थसमाप्ति	८९१
		उदाहृत श्लोकानुक्रमणिका	८९३

॥ श्रीः ॥

साहित्यदर्पणः

विमर्शाख्य-हिन्दीव्याख्याविश्रुतः



प्रथमः परिच्छेदः

(आत्म-मङ्गल)

प्रथमस्यै चिदिच्छेन प्रार्थितपरिसमाप्तिक्रमो वाङ्मयविद्वत्तया वान्दे-
वनायाः सांख्य्यावत्—

(कन्दर्प-वन्दना)

अर्चन्तुसुन्दरर्चयेत्सि सा मे गिरं देवी ।

अपहृत्य तपः सन्ततमर्थान्खिलान्यक्रयतु ॥ १ ॥

(अलङ्कारशास्त्र का प्रयोजन : काव्य-प्रयोजन से अभिन्न)

अस्य ग्रन्थस्य काव्याङ्गतया काव्यफलैरेव फलवत्त्वमिति काव्यफलान्याह—

(काव्य-प्रयोजन : पुरुषार्थचतुष्टय की प्राप्ति)

चतुर्वर्गफलप्राप्तिः सुखादल्पधियामपि ।

काव्यादेव यतस्तेन तत्स्वरूपं निरूप्यते ॥ २ ॥

(चतुर्वर्गप्राप्तिरूपकाव्य-प्रयोजन का तात्पर्य)

चतुर्वर्गफलप्राप्तिर्हि काव्यतो 'रामादिवत्प्रवर्तितव्यं न रावणादिवत्' इत्यादि कृत्याकृत्यप्रवृत्तिनिवृत्त्युपदेशद्वारेण सुप्रतीतैव ।

उक्तं च (भामहेन)—

'धर्मार्थकाममोक्षेषु वैचक्षण्यं कलासु च ।

करोति कीर्तिं प्रीतिं च साधुकाव्यनिबन्धनम् ॥' इति ।

(चतुर्वर्ग प्राप्ति का सरल सुखद साधन काव्य ही है)

किञ्च काव्याद्धर्मप्राप्तिर्भगवन्नारायणचरणारविन्दस्तवादिना, 'एकः शब्दः सुप्रयुक्तः सम्यग्ज्ञातः स्वर्गो लोके कामधुग्भवति' इत्यादिवेदवाक्येभ्यश्च सुप्र-

अनुवाद—जो काव्य के प्रयोजन हैं, वे ही अलङ्कारशास्त्र के भी हैं। यह ग्रन्थ (साहित्यदर्पण) काव्य का अङ्ग है (क्योंकि काव्य की समीक्षा का शास्त्र-अलङ्कारशास्त्र-काव्य का अङ्ग हुआ करता है) और इसके भी वे ही प्रयोजन हैं, जो काव्य के हुआ करते हैं। इसलिये यहाँ काव्य-प्रयोजन का निर्देश किया जा रहा है—

काव्य एक ऐसी वस्तु है जिससे अक्षयबुद्धि मानव को, बिना किसी कष्ट-साधना के, धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष रूप पुरुषार्थचतुष्टय की प्राप्ति हुआ करती है। इसलिये 'काव्य' क्या है ? इसका निरूपण किया जा रहा है।

पुरुषार्थचतुष्टय-प्राप्तिरूप काव्य-प्रयोजन वस्तुतः सर्वविदित है क्योंकि यह सभी जानते हैं कि काव्य उपदेश दिया करता है—'राम के ऐसा आचार-व्यवहार बनाओ, रावण के ऐसा आचार-व्यवहार न बनाओ।' काव्य का यह उपदेश 'कृत्य'-धर्मादिरूप कर्त्तव्य-कर्म-की ओर हमारी प्रवृत्ति और 'अकृत्य' अधर्मादिरूप अकर्त्तव्य-अकर्म-की ओर से हमारी निवृत्ति का कारण है (और इस प्रकार चतुर्वर्ग-प्राप्ति का अन्यतम उपाय है)।

इसीलिये तो कहा गया है—

'संकाव्य का अनुशीलन अथवा निर्माण एक ऐसी वस्तु है जिससे धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष का तात्त्विक ज्ञान हुआ करता है, कलाओं में व्युत्पत्ति बढ़ा करती है, विदग्ध अथवा सहृदय होने का सुयश मिला करता है और उसकी प्राप्ति हुआ करती है, जिसे हृदय का आह्लाद कहा जाता है।' (भामहः काव्यालंकार तथा अग्निपुराण)।

और वस्तुतः यह बात स्वयंसिद्ध है—काव्य से धर्मप्राप्ति तो इसलिए सिद्ध है क्योंकि भगवान् विष्णु के चरणारविन्द की स्तुति (स्तोत्र-काव्य-भावना अथवा स्तोत्र काव्य-रचना) धर्म का ही तो उद्भास है। यहाँ 'एकः शब्दः' इत्यादि वेद-वाक्यों का प्रमाण भी दिया जा सकता है जिसका तात्पर्य है—'एक ही शब्द (विष्णु-वाचक प्रणव

सिद्धैव । अर्थप्राप्तिश्च प्रत्यक्षसिद्धा । कामप्राप्तिश्चार्थद्वारैव । मोक्षप्राप्तिश्चैतज्जन्य-धर्मफलाननुसंधानात्, मोक्षोपयोगिवाक्ये व्युत्पत्त्याधायकत्वाच्च ।

चतुर्वर्गप्राप्तिर्हि वेदशास्त्रेभ्यो नीरसतया दुःखादेव परिणतबुद्धीनामेव जायते । परमानन्दसंदोहजनकतया सुखादेव सुकुमारबुद्धीनामपि पुनः काव्यादेव ।

ननु तर्हि परिणतबुद्धिभिः सत्सु वेदशास्त्रेषु किमिति काव्ये यत्नः करणीय इत्यपि न वक्तव्यम् । ऋदुकौषधोपशमनीयस्य रोगस्य सितशर्करोपशमनीयत्वे कस्य वा रोगिणः सितशर्कराप्रवृत्तिः साधीयसी न स्यात् ?

अथवा ओङ्काररूप शब्द-वस्तुतः शब्दमात्र, क्योंकि समस्त शब्द अन्ततोगत्वा भगवद्वाचक ही हैं) जिसका सोच-समझ कर प्रयोग किया जाय और ठीक ठीक अर्थ-रहस्य समझा जाय, क्या इहलोक और क्या परलोक-दोनों से सम्बद्ध हमारे मनोरथों का पूरक हुआ करता है ।'

काव्य से अर्थ-प्राप्ति तो प्रत्यक्ष-सिद्ध है ही । काव्य से कामरूप पुरुषार्थ की सिद्धि इसलिये संभव है क्योंकि जब काव्य से अर्थ-लाभ हुआ तो उसके द्वारा काम-सुख तो अवश्य ही प्राप्त होगा ।

काव्य मोक्ष-प्राप्ति का भी साधन है क्योंकि काव्य के द्वारा सहृदय सामाजिक के हृदय में उस अनासक्ति योग की भावना बरी जाया करती है जो काव्य-संभूत धर्मादि-फल-भोग के प्रति स्वाभाविक है (क्योंकि अनासक्ति-योग ही मोक्ष-प्राप्ति है) । काव्य से मोक्ष प्राप्ति का एक यह भी अभिप्राय है—काव्य हम में मोक्ष-शास्त्र-सम्बन्धी विषयों की व्युत्पत्ति उत्पन्न किया करता है । जैसे तो वेदादिशास्त्र पुरुषार्थचतुष्टय के प्रापक माने गये हैं, किन्तु वेदादिशास्त्रों में कोई रस नहीं मिला करता और इसलिये इनके द्वारा पुरुषार्थचतुष्टय की जो प्राप्ति है वह एक दुःखद साधना है और प्रौढबुद्धि लोगों के लिये ही संभव है । काव्य तो परमानन्दसंदोह-रस-का जनक है और इसलिये काव्य से जो पुरुषार्थचतुष्टय की प्राप्ति हुआ करती है वह एक सुखद साधना है और कोमलबुद्धि लोग के भी वश में है ।

इसका यह अभिप्राय नहीं कि परिपक्व बुद्धि वालों के लिये, जब कि उन्हें वेदशास्त्रों से ही पुरुषार्थचतुष्टय की प्राप्ति हो सकती है, काव्य की कोई उपयोगिता नहीं । क्योंकि बात तो वस्तुतः यह है कि जब कि कड़वी-कसैली औषध (वेदशास्त्र मनुष्य के ताप-संताप की कड़वी-कसैली औषध हैं) से होने वाली रोग-शान्ति मीठी खांड (काव्य मानव के ताप-संताप की मीठी खांड सरसिली औषध है) से ही हो सकती हो, तब भला कौन ऐसा होगा जो अपने ताप-शमन के लिये मीठी खांड (काव्य) के प्रति लालायित न हो सके !

विमर्श—(क) काव्य के प्रयोजनों का निरूपण तो आलंकारिक आचार्य परम्परा से करते आ रहे हैं किन्तु काव्य-समीक्षा के प्रयोजनों का विचार संभवतः सर्वप्रथम विश्वनाथ कविराज ने ही किया है । काव्य और काव्य-समीक्षा की विभिन्न कृतियों में, कवि और समीक्षक की प्रतिभा की एकता और एकरसता का अनुसंधान कर, विश्वनाथ कविराज ने जो प्रयोजनैक्य सिद्ध किया है वह एक मौलिक कृत्य है और काव्य किंवा अलंकारशास्त्र की अष्टयक्सिद्धता को प्रमाणित करने के लिये पर्याप्त है ।

(ख) साहित्यदर्पणकार के पूर्ववर्ती आलंकारिक आचार्य नन्मत द्वारा निर्दिष्ट काव्य-प्रयोजन तो ये रहे—१-यज्ञःप्राप्ति, २-अर्थलाभ, ३-शोकव्यवहारज्ञान, ४-अनङ्गलनाश, ५-रसास्वाद

(काव्य-प्रयोजन की प्रामाणिकता)

किञ्च काव्यस्योपादेयत्वमग्निपुराणेऽप्युक्तम्—

‘नरत्वं दुर्लभं लोके विद्या तत्र सुदुर्लभा ।

कवित्वं दुर्लभं तत्र शक्तिस्तत्र सुदुर्लभा ॥’ इति ।

‘त्रिवर्गसाधनं नाट्यम्’ इति च । विष्णुपुराणेऽपि—

‘काव्यालापाश्च ये केचिद्गीतकान्यखिलानि च ।

शब्दमूर्तिधरस्यैते विष्णोर्शा महात्मनः ॥’ इति ।

और ६-सरसोपदेश । साहित्यदर्पणकार ने इस उपर्युक्त प्रयोजन-षट्क की समीक्षा में काव्य और काव्यालोचन के पुरुषार्थप्राप्तिरूप समान प्रयोजन का निष्कर्ष निकाला है । वैसे तो मम्मट-निर्दिष्ट ‘षट्-प्रयोजन’ में ही पुरुषार्थचतुष्टय की प्राप्ति का रहस्य समाया हुआ है और इस दृष्टि से मम्मट-प्रतिपादित प्रयोजन-षट्क का खण्डन नहीं हो सकता । किन्तु इतना अवश्य है कि जो बात मम्मट के मत में गूढ़ रूप से है वह विश्वनाथ कविराज के समीक्षण में स्पष्ट हो गयी है ।

(ग) प्राचीन अलंकारशास्त्र में ‘शास्त्र’ के अधिकारियों और ‘काव्य’ के सामाजिकों में कोई बौद्धिक भेद-भाव नहीं बताया गया है । किन्तु विश्वनाथ कविराज ने ‘शास्त्र’ के अधिकारियों को ‘परिणतबुद्धि’ और ‘काव्य’ के सामाजिकों को ‘सुकुमारबुद्धि’ मानकर दोनों के व्यक्तित्व का भेद स्वीकार किया है । विश्वनाथ कविराज की इस मान्यता का आधार संभवतः समानदेशीय किंवा समानकालीन जन-समाज की प्रवृत्तियों का विश्लेषण है । यह भी संभव है कि प्राचीन आलंकारिकों की ये सूक्तियाँ, जैसे कि—

‘ननु काव्येन क्रियते सरसानासवनमश्चतुर्वर्गं ।

लघु मृदु च नीरसेभ्यस्ते हि त्रस्यन्ति शास्त्रेभ्यः ॥’ (रुद्रट : काव्यालङ्कार १२. १)

अथवा

‘धर्मादिसाधनोपायः सुकुमारक्रमोदितः ।

काव्यवन्दोऽभिजातानां हृदयाह्लादकारकः ॥’ (कुन्तक : वक्रोक्तिजीवित १. ४)

इत्यादि, जिनमें ‘शास्त्र’ और ‘काव्य’ का नैसर्गिक भेद-भाव प्रतिपादित है, विश्वनाथ कविराज की समीक्षा में ‘शास्त्र’ और ‘काव्य’ के अधिकारियों के वैयक्तिक भेद-भाव को भी प्रमाणित करती प्रतीत हुई । चाहे जो भी हो, विश्वनाथ कविराज ने ‘शास्त्र’ और ‘काव्य’ के अधिकारियों के व्यक्तित्व का जो भेद-प्रतिपादन किया है वह कोई कपोल-कल्पना नहीं, किन्तु एक मनोवैज्ञानिक सत्य है । आधुनिक मनोविज्ञानशास्त्रियों ने भी कवि किंवा सहृदय को Introvert (अन्तर्मुखी वृत्तिवाले) और वैज्ञानिक किंवा विज्ञान-प्रेमी को Extrovert (बहिर्मुखी वृत्तिवाले) सिद्ध किया है । कविराज विश्वनाथ की धारणा में ‘सुकुमारबुद्धि’ और ‘परिणतबुद्धि’ का जो अभिप्राय है उसमें आधुनिक मनोविज्ञानशास्त्र के उपर्युक्त व्यक्तित्व-विश्लेषण का भी रहस्य बहुत कुछ अन्तर्निहित है ।

अनुवाद—इतना ही क्यों ? काव्य की उपयोगिता में तो शास्त्रों और पुराणों का भी प्रमाण है । अग्निपुराण का यह कथन है—

‘सबसे पहले तो संसार में मानव-जन्म दुर्लभ है, इससे भी दुर्लभ है विद्यालाम, उससे भी दुर्लभ है कवित्व और जिसे कवि-प्रतिभा कहते हैं वह तो अत्यन्त दुर्लभ है ।’

(अग्निपुराण ३२७. ३)

और यह भी—

‘नाट्य एक ऐसी वस्तु है जिससे धर्म, अर्थ और काम रूप पुरुषार्थ की प्राप्ति हुआ करती है ।’ (अग्निपुराण ३३८. ७)

तेन हेतुना तस्य काव्यस्य स्वरूपं निरूप्यते ।

(साहित्यदर्पण का अनुबन्ध-चतुष्टय)

एतेनाभिवेयं च प्रदर्शितम् ।

(काव्य-स्वरूप-विवेक की सूचिका : 'काव्यप्रकाश'-कृत काव्यलक्षण-निर्देश)

तत्किं स्वरूपं तावत्काव्यमित्यपेक्षायां कश्चिदाह—'तददोषो शब्दार्थो सगुणावनलंकृती पुनः कापि' इति ।

(उपर्युक्त काव्य-लक्षण का समांजन : दोषरहित शब्दार्थयुगल को काव्य मानने में 'अध्याप्ति')

एतच्चिन्त्यम् ।

तथाहि—यदि दोषरहितस्यैव काव्यत्वाङ्गीकारस्तदा—

'न्यङ्कारो ह्ययमेव मे यद्वर्यस्तत्राऽप्यसौ तापसः'

इस सम्बन्ध में विष्णुपुराण (१. २२. ८२.) का यह उल्लेख है—

'समस्त काव्य-साहित्य किंवा समस्त संगीत वस्तुतः शब्दसूक्तिं भगवान् विष्णु के ही अंग हैं ।'

अब जबकि यह मित् है कि काव्य जीवन के लिये अत्यन्त उपयोगी है, तब काव्य क्या है ? इसका विचार-विमर्श तो आवश्यक ही है ।

अनुवाद—इस उपर्युक्त विचार-विमर्श से यह स्पष्ट है कि इस ग्रन्थ (साहित्यदर्पण) का 'अभिवेय' अथवा विषय क्या है (अर्थात् काव्यस्वरूप-विचार इसका विषय है) और साथ ही साथ यह भी कि इसका 'प्रयोजन' क्या है (अर्थात् चतुर्वर्गप्राप्ति इसका प्रयोजन है), इसका 'अधिकारी' कौन है (अर्थात् काव्य-प्रमो सामाजिक जन इसके अधिकारी हैं) और इसका 'सम्बन्ध' क्या है (अर्थात् साहित्यदर्पण और काव्य में प्रतिपादक और प्रतिपाद्य का सम्बन्ध है) ।

विमर्श—किसी भी विषय के शारीरिक ग्रन्थ में 'अनुबन्धचतुष्टय' का रहना अनिवार्य माना गया है । 'अनुबन्धचतुष्टय' की मर्यादा की रक्षा इसी उद्देश्य से की जा रही है जिसमें किसी भी विषय का ग्रन्थकार अपने विषय से श्वर उबर न सके जाय । 'अनुबन्धचतुष्टय' का अभिप्राय है—अधिकारी, विषय, सम्बन्ध और प्रयोजन—इन चार तत्वों का (तत्रानुबन्धो नामाधिकारिविषय-सम्बन्धप्रयोजनानि—वेदान्तसार) । यहाँ साहित्यदर्पण जैसे काव्यालोचनात्मक ग्रन्थ के 'अधिकारी' के लोग बताये गये हैं जो 'काव्यतन्त्र' के निष्ठा हैं । वस्तुतः ऐसे ही लोगों को ध्यान में रखकर विश्वनाथ कविराज ने यह ग्रन्थ लिखा है । इस ग्रन्थ का विषय है—काव्य-साहित्य । इस विषय के श्वर, मनन और निदिध्यासन का मानवजीवन में एक महान् उपयोग है, क्योंकि यह एक 'पुरुषार्थ' है और इसकी 'प्राप्ति' मानव-जीवन का एक पूर्णता है । इस विषय और इसके प्रयोजन में एक वनिष्ठ 'सम्बन्ध' है क्योंकि इस विषय के श्वरत्व से पुरुषार्थप्राप्ति संभव है ।

अनुवाद—'काव्य क्या है ?' इस प्रश्न के समाधान में एक काव्याचार्य (काव्यप्रकाशकार आचार्य मम्मट) का यह कथन है—

'काव्य वह शब्दार्थयुगल है जो दोषरहित हो, गुणसहित हो और ययासंभव किंवा ययास्थान अनलंकृत भी हो तो कोई चित नहीं ।'

किन्तु काव्य-स्वरूप का उपर्युक्त निरूपण इसलिये युक्तियुक्त नहीं कि यदि दोषरहित ही शब्दार्थयुगल 'काव्य' हुआ करे तब यह सूक्ति तो 'काव्य' होने से

सोऽप्यत्रैव निहन्ति राक्षसकुलं जीवत्यहो रावणः ।
धिग्धक्लृजितं प्रबोधितवता किं कुम्भकर्णेन वा
स्वर्गग्रामटिकाविलुण्ठनवृथोच्छूनैः किमेभिर्भुजैः ॥' इति ।

अस्य श्लोकस्य विधेयाविमर्शदोषदुष्टतया काव्यत्वं न स्यात् । प्रत्युत ध्व-
नि(स)त्त्वेनोत्तमकाव्यताऽस्याङ्गीकृता, तस्मादव्याप्तिर्लक्षणदोषः ।

ननु कश्चिदेवांशोऽत्र दुष्टो न पुनः सर्वोऽपीति चेत्, तर्हि यत्रांशे दोषः
सोऽकाव्यत्वप्रयोजकः, यत्र ध्वनिः स उत्तमकाव्यत्वप्रयोजक इत्यंशाभ्यामुभयत
आकृष्यमाणमिदं काव्यमकाव्यं वा किमपि न स्यात् । न च कंचिदेवांशं काव्यस्य
दूषयन्तः श्रुतिदुष्टादयो दोषाः, किं तर्हि सर्वमेव काव्यम् । तथाहि—काव्यात्म-

रही—'अपमान तो वस्तुतः सर्वप्रथम यह है मेरा कि मेरे (मुझ लोक-विद्रावण रावण के)
भी शत्रु पैदा होने लगे ! इससे बढ़कर मेरा और क्या अपमान कि इन शत्रुओं में एक
तापस भी शत्रु बन बैठा ! और तो और, यह तापस भी, इस लड़ा में ही, राजसवंश के
विनाश में जुट गया ! ओह ! क्या रावण मैं जी रहा हूँ । धिक्कार है इन्द्रविजयी मेघनाद
को ! नींद से उठा कुम्भकर्ण भी अब किस काम का ! और, और मेरे ये भुजदण्ड किस
काम के, जो 'स्वर्ग' कहे जाने वाले किसी छोटे-मोटे टोके की छूट-खसोट में, व्यर्थ के
लिये ही फूले बने बैठे हैं ।

यह सूक्ति इसलिये काव्य नहीं हो सकती क्योंकि यहाँ 'विधेयाविमर्श' दोष आ पड़ा
है ('विधेयाविमर्श' दोष इसलिये आ पड़ा है क्योंकि यहाँ कवि ने वाक्य-रचना के
सामान्य सिद्धान्त-उद्देश्य-विधेयभाव-के पूर्वपश्चाद्भाव के नियम—

'अनुवाचमनुक्तैव न विधेयमुदीरयेत् ।

न ह्यलन्घ्यास्पदं किञ्चित् कुत्रचित् प्रतितिष्ठति ॥'

का स्पष्ट उल्लंघन किया है । एक बार तो इस नियम का उल्लंघन 'अयमेव न्यङ्कारः' के
स्थान पर 'न्यङ्कारो ह्ययमेव' करके किया गया है और दूसरी बार किया गया है 'एभिर्भुजैः
वृथा' के बदले 'वृथोच्छूनैः किमेभिर्भुजैः' इत्यादि रूप से वाक्य-विन्यास करके, जहाँ
'वृथा'रूपविधेयांश, जिसे प्रधानता देनी चाहिये, समास में ढालकर अपमान बना दिया
गया है । होना तो चाहिये इस उपर्युक्त सूक्ति को उत्तम काव्य जैसा कि रसभावादि की
अभिव्यञ्जना के कारण इसे माना भी गया है ! इससे तो यही निष्कर्ष निकला कि
'दोषरहित शब्दार्थयुगल काव्य है'—यह काव्य-लक्षण 'अवघासि' दोष से दूषित है क्योंकि
जिस शब्दार्थयुगल, जैसे कि 'न्यङ्कारो ह्ययम्' आदि, को काव्य होना चाहिये वह इस लक्षण
की कसौटी पर काव्य ही नहीं ठहरता !) ।

यहाँ यह समाधान भी अकिञ्चित्कर ही रहा कि यह (न्यङ्कारो ह्ययम् आदि) सूक्ति
जितने अंश में दोषयुक्त है उतने अंश में अले ही काव्य न हो किन्तु अन्यत्र अर्थात्
रसभावादि की अभिव्यञ्जना के अंश में तो काव्य ही रहेगी क्योंकि समस्त शब्दार्थयुगल
तो यहाँ दूषित नहीं ठहरा । क्यों ? इसलिये कि एक ओर से तो दोषयुक्त अंश और
दूसरी ओर से दोषयुक्त अंश से अपनी-अपनी ओर खींची गयी यह सूक्ति 'अकाव्य' अथवा
'काव्य' कुछ भी नहीं हो पायेगी !

और साथ ही साथ यहाँ यह बात भी तो है कि श्रुतिदुष्ट (अथवा विधेयाविमर्श)

भूतस्य रमस्यानपकर्षकत्वे तेषां दोषत्वमपि नाङ्गीक्रियते । अन्यथा नित्यदोषा-
नित्यदोषत्वव्यवस्थाऽपि न स्यात् ! यदुक्तं ध्वनिकृता—

‘श्रुतिदुष्टादयो दोषा अनित्या ये च दर्शिताः ।

ध्वन्यात्मन्येव गृह्णारे ते देया इत्युदाहृताः ॥’ इति ।

किञ्च एवं काव्यं प्रविरलविषयं निर्विषयं वा स्यात् , सर्वथा निर्दोषस्यैकान्तमसंभवात् ।

नन्वीषदर्थे नञः प्रयोग इति चेत्तर्हि ‘ईषहोषौ शब्दार्थौ काव्यम्’ इत्युक्ते निर्दोषयोः काव्यत्वं न स्यात् । सति संभवे ‘ईषहोषौ’ इति चेत्, एतदपि काव्यलक्षणे न वाच्यम् , रत्नादिलक्षणे कीटानुवेधादिपरिहारवत् । नहि कीटानु-

आदि श्लेष किसी शब्दार्थयुगल को अंगतः ही नहीं अपितु पूर्णतया दूषित करने वाले हुआ करते हैं (और इसलिये ‘न्यकारो ह्यनृ’ आदि में ‘विधेयाविमर्श’ को आंशिक दोष कह देने से कोई उद्देश्य नहीं सिद्ध हो जायगा) । ऐसा इसकिये (क्योंकि वस्तुतः इन दोषों से काव्य के आत्मभूत रस का अपकर्ष हुआ करता है) क्योंकि यदि इन दोषों से काव्य के आत्मभूत रस का कोई विवात नहीं हो पाता तब इन्हें दोष भी तो नहीं माना गया होता ! दोष को तो काव्य के आत्मतत्त्व रस का सर्वात्मना अपकर्षक मानना ही पड़ेगा क्योंकि बिना ऐसा माने नित्यदोष और अनित्यदोष की विभाग-व्यवस्था कैसे सिद्ध हो सकेगी जो कि ध्वनि-दार्शनिक आचार्य की इस टिप्पणी में सिद्ध की जा चुकी है—

‘श्रुतिदुष्ट आदि जो दोष नित्य और अनित्य-दोनों माने गये हैं इसीलिये माने गये हैं क्योंकि शृंगारादिरस-प्रधान काव्य में तो ये सर्वथा हेय हैं (किन्तु रौद्रादिरस-प्रधान काव्य में उपादेय भी हैं) ।’

यहाँ यह भी न्यान रखना चाहिये कि ‘दोषरहित शब्दार्थयुगल’ को काव्य मानने में या तो काव्य का क्षेत्र बहुत सङ्कुचित हो जाता है या काव्य का कोई क्षेत्र ही नहीं बच रहता । क्योंकि ऐसा असंभव है कि कोई भी सूक्ति ऐसी बन पड़े जिसमें दोष का ऐसा अभाव हो जो ऐकान्तिक और आत्यन्तिक—दोनों हों ।

अब यदि इस संकट से पिण्ड छुड़ाने के लिये ‘भदोषौ’ के नञ् (अ) का अभिप्राय ‘अभाव’ न लेकर ‘ईषत्’ ‘स्वल्प’ लिया जाय क्योंकि नञ् (अ) का अभिप्राय ‘ईषत्’ भी हुआ करता है तब तो इससे भी भयंकर संकट उपस्थित हो जायगा जिसका रूप यह होगा कि ‘निर्दोष शब्दार्थयुगल’ काव्य नहीं कहा जा सकेगा (क्योंकि काव्य तो उसी शब्दार्थयुगल को कहेंगे जिसमें कुछ थोड़ा दोष अवश्य हो) । इससे भी बुरकारा पाने के लिये यदि यह कहा जाय कि ‘काव्य वह शब्दार्थयुगल है जिसमें यदि श्लेष हों तो बहुत थोड़े हों’ तब तो हमका यही सीधा उत्तर होगा कि काव्य-उत्पन्न में इस प्रकार की बात कहनी ही नहीं चाहिये (क्योंकि श्लेष का होना या न होना अथवा थोड़ा होना या अधिक होना काव्य के स्वरूप का नियामक अथवा अनियामक नहीं अपितु उसकी उपादेयता के वर्द्धन या अवर्द्धन का ही कारण हो सकता है) । जैसे कि जब हमें किसी रस के स्वरूप का विवेचन करना होता है तब यह नहीं कहना होता कि ‘रस वह है जिसमें कीटानुवेच का दोष न लगा हो’ । इसी प्रकार काव्य के स्वरूप का विवेचन करते

वेधादयो रत्नस्य रत्नत्वं व्याहन्तुमीशाः किन्तूपादेयतारत्नम्यमेव कर्तुम् । तद्व-
दत्र श्रुतिदुष्टादयोऽपि काव्यस्य । उक्तं च—

‘कीटानुविद्धरत्नादिसाधारण्येन काव्यता ।

दुष्टेष्वपि मता यत्र रसाद्यनुगमः स्फुटः ॥’ इति ।

हुये यह नहीं कहना चाहिये कि ‘काव्य वह शब्दार्थयुगल है जिसमें दोष न हो’ ।
‘कीटानुवेध’ होने या न होने से रत्न की ‘उपादेयता’ में न्यूनाधिक्य भले ही हो ‘रत्नता’
में क्योंकि कोई क्षति होने लगेगी ! श्रुतिदुष्टादि दोषों के सद्भाव अथवा अभाव में भी
शब्दार्थयुगलरूप काव्य की उपादेयता में घटती-बढ़ती तो संभव है किन्तु ‘काव्यता’ में
कोई क्षति क्योंकि होने लगेगी ! तभी तो ऐसा कहा गया है—

‘जिस प्रकार कोई रत्न कीटानुवेध के होने पर भी रत्न ही रहा करता है, उसी प्रकार
कोई काव्य रसभावाभिव्यञ्जक शब्दार्थयुगल-श्रुतिदुष्टादि दोष के होने पर भी काव्य ही
रहा करता है ।’

विमर्श—(क) काव्यप्रकाशकार के काव्यलक्षण—‘तद्दोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलङ्कृती
पुनः कापि’ की पदशः आलोचना विश्वनाथ कविराज ने इसीलिये की है जिससे उनका अपना
काव्यलक्षण—‘वाक्यं रसात्मकं काव्यम्’ अक्षरशः सर्वमान्य सिद्ध हो जाय । यहाँ सर्वप्रथम
आक्षेप शब्दार्थयुगलरूप काव्य की पहली विशेषता अर्थात् अदोषता पर किया गया है । मम्मट के
‘अदोषौ शब्दार्थौ काव्यम्’ इस कथन में ‘अदोषौ’ का वह अभिप्राय लिया गया है जो लिया तो
जा सकता है किन्तु मम्मट के आशय के प्रतिकूल है । ‘यदि दाषरहितस्यैव काव्यस्वाङ्गीकार-
स्तदा ‘न्यङ्कारो ह्ययमेव’.....’ अस्य श्लोकस्य विधेयाविमर्शदोषदुष्टतया काव्यत्वं न स्यात्’
आदि युक्तियाँ वस्तुतः मम्मट के काव्यलक्षणवाक्य के ‘अदोषौ’ पद पर भले ही कटाक्ष करें किन्तु
यह निश्चित है कि इनसे मम्मट की ‘काव्यभावना’ में कोई दोष नहीं निकल पाया । मम्मट के
लिये ‘न्यङ्कारो ह्ययमेव’ आदि सूक्ति ‘ध्वनिकाव्य’ का एक सुन्दर उदाहरण है क्योंकि यहाँ एक एक
पद व्यञ्जना से ओतप्रोत है । यहाँ क्या वाच्य और क्या व्यङ्ग्य-दोनों अर्थों के सौन्दर्य और
चमत्कार परस्पर स्पर्धा में पड़े एक रमणीय काव्य की रूपरेखा का निर्माण कर रहे हैं । यहाँ
मम्मट को और मम्मट के पूर्ववर्ती ध्वनिदार्शनिक आचार्यों को कोई दोष न दिखाई पड़ा । जहाँ
विश्वनाथ कविराज को यहाँ ‘विधेयाविमर्श’ का दोष दिखायी पड़ रहा है वहाँ वस्तुतः तो यह
दोष है ही नहीं क्योंकि अनुवाच्य अथवा उद्देश्य के पहले विधेय के प्रयोग में ही कवि अपने
प्रस्तावित चरित (रावण) की विशेषता का प्रकाशन उचित समझ रहा है । यहाँ बात यह है कि
‘न्यङ्कार’ पद के, जो वस्तुतः विधेय है, उद्देश्य-पद (अयमेव) के पहले प्रयोग में ही कवि लोकविद्रावण
रावण के उग्र स्वभाव को अभिव्यक्त करना चाहता है । यदि उद्देश्य-विधेय-भाव के सिद्धान्त का
यहाँ अनुसरण किया गया होता तो क्रोधान्ध रावण और किसी पद-वाक्य-प्रमाण-पारावारीण
पण्डित का भेद ही क्या रहता ! साथ ही साथ समास में पड़ा ‘वृथा’ पद विधेय क्यों हो ?
वह तो उच्छ्वन्नता का एक सार्थक विशेषण है । ‘स्वर्गरूपी छोटे से टोले की लूट-खसोट से व्यर्थ के
लिये फूले न समाये इन मेरे भुजदण्डों का भी अब क्या काम?’—यही यहाँ अभिप्राय है । इस
अभिप्राय की दृष्टि से यदि ‘वृथोच्छ्वन्न’ पद न प्रयुक्त किया गया होता तो ‘स्वर्गग्रामटिका’ पद का
क्या स्वारस्य रह जाता ? ‘स्वर्गग्रामटिका’—विलुण्ठन के ही कारण तो भुजदण्डों को ‘वृथोच्छ्वन्न’
कहा गया है । यदि कहीं स्वर्ग को ‘दुर्ग्रह दुर्ग’ कहा गया होता तब भले ही ‘वृथा’ पद व्यर्थ
लगा करता ! यह सब स्वारस्य होने पर भी यदि ‘विधेयाविमर्श’ के दोष के देखने का दुराग्रह
रह ही जाय तब भी मम्मट के अनुसार यह काव्यकृति निर्दुष्ट ही कही जायगी क्योंकि यहाँ के

रसभाव की महिमा से यह दोष भी गुण का ही काम करेगा। इस प्रकार इस काव्यसूक्ति के आधार पर मम्मट के काव्यलक्षण में प्रयुक्त 'अदोषौ' पद में कोई दोष नहीं निकाला जा सकता। जब तक और कोई उदाहरण न दिया जाय तब तक मम्मट के काव्यलक्षण में 'अव्याप्ति' कहाँ से खटकने लगे ! 'न्यच्छारो ह्ययमेव' आदि के आधार पर मम्मट की काव्यपरिभाषा अव्याप्त नहीं अपितु सर्वथा निर्दोष प्रतीत हो रही है।

(ख) 'दोषरहित' ही 'शब्दार्थयुगल' को काव्य मानने में दूसरी आपत्ति है—काव्य के क्षेत्र का संकुचित हो जाना या सर्वथा लुप्त हो जाना। कविराज विश्वनाथ ने इसीलिये कहा—'किं चैवं काव्यं प्रविरलविषयं निर्विषयं वा स्यात्, सर्वथा निर्दोषस्यैकान्तमसंभवात्'। जब मम्मट ने अपना काव्य-लक्षण बनाया होगा तब यह सब भी अवश्य सोच लिया होगा। मम्मट के अनुसार उत्तम-मध्यम और अधम-इन तीन प्रकार की काव्यकृतियों में शब्दार्थयुगल की 'श्रदोषता' एकरूप नहीं अपितु त्रिविधरूप है। विश्वनाथ कविराज ने इस पर ध्यान न दिया। उनका ध्यान एकमात्र 'अदोष' पद में 'नञ्' के अर्थ-अभाव-पर ही गया और काव्यसाहित्य की काव्यनराशि की परख के लिये मम्मट की बतायी काव्यलक्षण की कसौटी एक अनर्थ के रूप में दिखायी देने लगी। किन्तु यह सब एक दुराग्रहमात्र ही है और कुछ नहीं। यदि 'दोषहीन' को काव्यरचना के लिये अनिवार्य न माना जाय और काव्यसाहित्य की प्रसिद्ध कृतियों में 'दोषहीन' की विशेषता को प्रमाणरूप से न प्रस्तुत किया जाय तब तो काव्य-क्षेत्र में ऐसी उच्छृङ्खलता पैदा हो जाय कि 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' का मन्त्रजाप करते हुये जो भी उलटा-सीधा लिखा जाय, वह सब काव्य ही हो जाय ! मम्मट के काव्य-लक्षण में 'शब्दार्थयुगल की अदोषता' पर जो सर्वप्रथम ध्यान रखा गया है वह संस्कृतकाव्यसाहित्य की ऐतिहासिक और वास्तविक दोनों दृष्टियों से युक्तियुक्त ही प्रतीत होता है। मम्मट ने 'दोषरहित शब्दार्थयुगल' को जो काव्य माना है उसके साथ यह सार्वभौम सिद्धान्त भी समबजस रखा है कि संसार में ऐसी कोई वस्तु नहीं जो सर्वथा निरवयव-निर्दोष-हो (नास्त्येव तज्जगति सर्वमनोहरं यत्)।

(ग) मम्मट के काव्यलक्षण में 'अदोषौ' के अर्थ के रूप में 'ईषदोषयुक्तौ' की कल्पना विश्वनाथ कविराज की दुराग्रहपूर्ण दृष्टि का ही परिणाम है। इस अभिप्राय में तो मम्मट ने शब्दार्थयुगल की अदोषता कभी भी न मानी थी ! विश्वनाथ कविराज की यह आलोचना व्यक्ति-विवेककार आचार्य महिममट्ट की आलोचना से प्रभावित तो अवश्य प्रतीत हो रही है किन्तु जहाँ महिममट्ट ने एक सिद्धान्त-विशेष के अनुसंधान के लिये ध्वनिकार की पद-योजनाओं पर आक्षेप किया है वहाँ विश्वनाथ कविराज ने विना किसी सिद्धान्तविशेष के प्रतिपादन के ही काव्य-प्रकाशकार की पद-योजना पर कटाक्ष किया है।

(घ) 'अदोषौ शब्दार्थौ' में 'सति स्वभवे ईषदोषौ' की कल्पना मम्मट के काव्यलक्षण पर विश्वनाथ कविराज द्वारा किये गये कटाक्षों का वैचित्र्य भले ही प्रकट किया करे किन्तु मम्मट के काव्यमत में जब यह बात ही नहीं तो खण्डन किसका ! एक बात तो विश्वनाथ कविराज की यहाँ जँच रही है किन्तु वह उनकी बात नहीं अपितु उनके द्वारा उद्धृत इस सूक्ति अर्थात्—

‘कीटानुविद्धरनादिसाधारण्येन काव्यता।

दुष्टेष्वपि मता यत्र रसाद्यनुगमः स्फुटः ॥’

की बात है। विना कुछ कहे हुए भी यदि इसी सूक्ति को पुरस्कृत कर साहित्यदर्पणकार ने कहा होता कि काव्य का लक्षण होना चाहिये—‘वाक्यं रसात्मकं काव्यम्’ तब भी बात कुछ बन गयी होती। 'रत्न' के लक्षणकार यह कभी नहीं कहा करते कि 'रत्न' वह है जिसमें काकपद, भक्षिकाकृति आदि-आदि दोष न हों। वे तो केवल इतना ही कहा करते हैं कि जिस रत्न में

('सगुण' शब्दार्थयुगल को काव्य मानने में अनुपपत्ति)

किञ्च । शब्दार्थयोः सगुणत्वविशेषणमनुपपन्नम् । गुणानां रसैकधर्मत्वस्य 'ये रसस्याङ्गिनो धर्माः शौर्यादय इवात्मनः' इत्यादिनां तेनैव प्रतिपादितत्वात् । 'रसामिव्यञ्जकत्वेनोपचारत उपपद्यत इति चेत् ? तथाऽप्युक्तम् । तथाहि-तयोः काव्यस्वरूपेणाभिमतयोः शब्दार्थयो रसोऽस्ति, न वा ? नास्ति चेत् , गुणवत्त्वमपि नास्ति, गुणानां तदन्वयव्यतिरेकानुविधायित्वात् । अस्ति चेत् ? कथं

काकपद अथवा मक्षिकाकृति आदि कोई दोष हो वह 'शुभ नहीं हुआ करता जैसा कि बृहत्संहिता-कार आचार्य वराहमिहिर का ही कथन है—

'काकपदमक्षिकाकेशघातयुक्तानि शर्करैर्विन्दम् ।

द्विगुणाश्रिदग्धकलुषत्रस्तविशीर्णानि न शुभानि ॥'

इसी प्रकार काव्य के लक्षणकारों को भी यह कमी नहीं कहना चाहिये कि 'काव्य वह शब्दार्थयुगल है जिसमें कोई दोष न हो' । उनके लिये तो यही कहना उचित है कि 'काव्य वह शब्दार्थयुगल है जो रसात्मक हो' । इसके बाद ही यह कहा जा सकता है कि जिस काव्य में विधेयाविमर्श आदि दोषों में से कोई दोष हो वह काव्य उच्चकोटि का काव्य नहीं हुआ करता । विश्वनाथ कविराज का यह 'साहित्यदर्पण' वस्तुतः व्यक्तिविवेककार आचार्य महिममट्ट की कल्पना में आ चुका है । महिममट्ट ने स्पष्ट कहा था—

'काव्यमात्रस्य रसात्मकत्वोपगमात् । अर्थ (काव्यस्य) रसात्मक-त्वमवश्यमभ्युपगन्तव्यम् । तन्मात्रप्रयुक्तरथ ध्वनिव्यपदेशः ।' (व्यक्तिविवेक, पृष्ठ ९३, ९७) किन्तु वाक्य 'रसात्मकं काव्यम्' की परिभाषा एकाङ्गी ही परिभाषा है । आचार्य मम्मट ने अलंकारशास्त्र के ऐतिहासिक और वास्तविक तत्त्वों की पूर्वापर समीक्षा में अपनी काव्य-परिभाषा प्रस्तुत की है । इस व्यापक दृष्टि से देखते 'शब्दार्थयुगल की अदोषता' पर कोई दोष नहीं पड़ता ।

अनुवाद—(काव्यप्रकाश-कृत उपर्युक्त काव्यलक्षण में 'शब्दार्थयुगल की अदोषता' में तो अव्याप्ति दोष है ही, किन्तु) साथ ही साथ यहाँ 'शब्दार्थयुगल की सगुणता' में काव्य-स्वरूप की मान्यता भी युक्तिसंगत नहीं क्योंकि 'शब्दार्थयुगल' को 'सगुण तव कहा जाय जब कि 'गुण' शब्द और अर्थ के धर्म माने जा सकें ! गुण तो एकमात्र रस के धर्म हैं और उपर्युक्त काव्यलक्षणकार (आचार्य मम्मट) ने ही इन्हें रस-धर्म के रूप में प्रतिपादित किया है—

'जैसे शौर्य आदि आत्मा के अपृथक्सिद्ध गुण अथवा धर्म हुआ करते हैं (न कि शरीर के) वैसे ही माधुर्य आदि रसरूप काव्यात्मतत्त्व के अपृथक्सिद्ध गुण अथवा धर्म हुआ करते हैं (न कि शब्द और अर्थ रूप काव्य-शरीर के) । (काव्यप्रकाश. ८)

अब यदि इस अदृष्टन से छुटकारा पाने के लिये यह कहा जाय कि 'शब्दार्थयुगल की सगुणता' का अभिप्राय 'शब्दार्थयुगल की रसामिव्यञ्जकता' है क्योंकि रसामिव्यञ्जक शब्द और अर्थ को उपचारतः सगुण शब्द और अर्थ कहा ही जा सकता है', तब तो यही कहना पड़ता है कि ऐसी बात यहाँ बहुत ठीक नहीं बैठती । क्यों ? इसलिये कि जिस शब्दार्थयुगल को काव्य-रूप मान लिया गया उसके सम्बन्ध में यह प्रश्न उठ सकता है कि 'उसमें रस है या रस नहीं है ?' यदि इसका उत्तर यह दिया गया कि

नोक्तं रसवन्ताविति विशेषणम् । गुणवन्त्वान्यथानुपपत्त्यैतल्लभ्यत इति चेत् ? तर्हि सरस्वावित्येव वक्तुं युक्तम् , न सगुणाविति । नहि प्राणिमन्तो देशा इति केनाऽप्युच्यते । ननु 'शब्दार्थौ सगुणौ' इत्यनेन गुणाभिव्यञ्जकौ शब्दार्थौ काव्ये प्रयोज्यावित्यभिप्राय इति चेत् ? न, गुणाभिव्यञ्जकशब्दार्थवत्त्वस्य काव्ये उत्कर्षमात्राघायकत्वम् , न तु स्वरूपाघायकत्वम् । उक्तं हि—'काव्यस्य शब्दार्थौ शरीरम् , रसादिश्चात्मा, गुणाः शौर्यादिवत् , दोषाः काणत्वादिवत् , रीतयोऽवयवसंस्थानविशेषवत् , अलङ्काराः कटककुण्डलादिवत्' इति ।

'उसमें रस नहीं है' तब तो यही सिद्ध हो गया कि उसमें 'गुणवत्ता' भी नहीं है क्योंकि जहाँ रस रहेगा वहाँ ही गुण रहेंगे और जहाँ रस न होगा वहाँ गुण भी न होंगे ! अब यदि यहाँ यह उत्तर सोचा गया कि 'उसमें रस है (इसलिये गुण भी हैं)' तब तो यह पृच्छना पड़ेगा कि 'शब्दार्थयुगल की सगुणता के' बदले 'शब्दार्थयुगल की रसवत्ता' को काव्यस्वरूप का नियामक क्यों न बताया गया ? यदि यहाँ यह कहा जाय कि 'शब्द और अर्थ की सगुणता' का अभिप्राय 'शब्द और अर्थ की सरसता' ही निकलना चाहिये क्योंकि रस के बिना गुण की स्थिति ही असंभव है' तब तो इसका सीधा उत्तर यह दिया जायगा कि 'शब्दार्थयुगल की सगुणता' के बदले 'शब्दार्थयुगल की सरसता' को काव्य-स्वरूप का नियामक क्यों न माना जाय ? अला यह कौन सा तुक कि कहना हो 'ये वे भूभाग हैं जहाँ प्राणी रहा करते हैं' और कहा जाय 'ये वे भूभाग हैं जहाँ शौर्यादि (गुण) रहा करते हैं !' (अला शब्द और अर्थ की 'सरसता' को मन में रख कर शब्द और अर्थ की 'सगुणता' के प्रतिपादन की तुल्यौचक कोई बुद्धिमानी हुई !)

यहाँ यह समाधान भी कि 'सरस शब्दार्थयुगल' के बदले 'सगुण शब्दार्थयुगल' का औपचारिक प्रयोग काव्य में गुणाभिव्यञ्जक शब्द और अर्थ के प्रयोग पर जोर देने के उद्देश्य से किया गया, कोई समाधान नहीं क्योंकि गुणाभिव्यञ्जक शब्द और अर्थ काव्य के उत्कर्षवर्द्धक भले ही हों, स्वरूप-नियामक तो कदापि नहीं हो सकते । तभी तो ऐसा कहा गया है—

'शब्द और अर्थ काव्य के शरीर हैं, रस-भाव आरमतत्त्व है, माधुर्यादिगुण शौर्यादि की भीति स्वरूप आरमतत्त्व के अपृथक सिद्ध धर्म हैं, श्रुतिदृष्टाद्विद्योप काणत्व (काना होने) आदि की भीति स्वरूप आरमतत्त्व के सौन्दर्यापकर्षक हैं, वैदर्भी आदि रीतियाँ शरीर-संस्थान (अङ्गरचना) के समान काव्य-संस्थान हैं और (अजुप्रास-) उपमादि अलङ्कार कटक, कुण्डल आदि आभूषणों की भीति शब्द और अर्थ के सौन्दर्यवर्द्धक हैं ।'

विमर्श—(क) काव्यप्रकाशकार की काव्य-परिभाषा शब्दार्थयुगलरूप काव्य में 'दोषामाव' के बाद 'गुणसद्भाव' के तत्त्व का दर्शन करती है । साहित्यदर्पणकार ने इसे भी अनावश्यक सिद्ध करने का प्रयत्न किया है । इस सम्बन्ध में काव्यप्रकाशकार की 'सगुणौ शब्दार्थौ' की उक्ति और उन्हीं की—

'ये रसस्याङ्गिनो धर्माः शौर्यादय इवामनः ।

उत्कर्षहेतवस्ते इत्युरचलस्थितयो गुणाः ॥' (काव्यप्रकाश ८. १)

इत्यादि उक्ति में परस्पर विरोध प्रदर्शित किया गया है और यह निष्कर्ष निकाला गया है कि मम्मट की काव्यपरिभाषा युक्तिसंगत नहीं । किन्तु वस्तुतः बात यह है कि यहाँ भी खींचातानी से ही काम निकालने का प्रयास दिखायी दे रहा है । मम्मट ने जहाँ माधुर्यादि गुणत्रय को

मुख्यतः 'रसधर्म' माना है वहाँ यह भी स्वीकार किया है कि उपचारतः गुण शब्दार्थगत भी कहे जा सकते हैं—'गुणवृत्त्या पुनस्तैषां वृत्तिः शब्दार्थयोर्मता' (काव्यप्रकाश, ८. ६) । इस प्रकार मम्मट के काव्यमत में परस्पर विरोध का देखना-दिखाना कोई युक्तिपूर्ण बात नहीं प्रतीत होती । मम्मट की दृष्टि में शब्द और अर्थ में माधुर्यादि गुणों के होने का एकमात्र अभिप्राय शब्द और अर्थ का मधुर शृङ्गारादि रसों के अभिव्यञ्जन का सामर्थ्य ही है, अन्य कुछ नहीं ।

(ख) विश्वनाथ कविराज की एक और युक्ति यह है—यदि उपचार का आश्रय लेकर 'रसामिव्यञ्जक' शब्द और अर्थ को 'सगुण' शब्द और अर्थ कहा जा सकता है तो इसी दृष्टि से उन्हें (शब्द और अर्थ को) 'रसवत्' अथवा 'सरस' कहने में क्या आपत्ति है । युक्ति तो यह ठीक ही है क्योंकि विश्वनाथ कविराज को 'सगुण शब्दार्थयुगल' के स्थान पर 'रसात्मक वाक्य' को काव्य सिद्ध करना है । मन में रखा जाय—'सरस शब्दार्थयुगल काव्य है' और कहा जाय 'सगुण शब्दार्थयुगल काव्य है ।' ऐसा कहना ठीक ऐसे ही है जैसे कहा तो जाय 'यहाँ शूरता रहा करती है' और समझा जाय 'यहाँ लोग रहा करते हैं !' किन्तु ऐसा लगता है कि इस तर्कचालुर्ष में कहीं कुछ चूक है और वह यह है—'सगुण' शब्दार्थयुगल में 'रसामिव्यञ्जक' शब्दार्थयुगल का अभिप्राय तो अन्तर्निहित है क्योंकि अभिव्यञ्जना को कड़ी 'शब्द और अर्थ-रस-गुण' इस रूप से परम्परया जुड़ी है अर्थात् ध्वनिवादी आचार्यों को यह मान्यता कि—'शब्दार्थयुगल तो रस के अभिव्यञ्जक हैं और माधुर्यादि गुण रसातुमव में अभिव्यङ्ग्य हृदयावस्थारूप है'—यहाँ अक्षुण्ण कविराज रही है, किन्तु यदि इसके बदले 'रसवत्' अथवा 'सरस' पद को शब्दार्थयुगल का विशेषण रखा जाय तो इससे 'रसामिव्यञ्जक शब्दार्थयुगल' का भाव मले ही निकल जाय 'रसातुमव में अभिव्यङ्ग्य गुण' का अभिप्राय तो कदाचित् अनायास नहीं निकल सकता । 'सगुणों शब्दार्थों' कहने पर तो 'साक्षात् रसामिव्यञ्जकौ शब्दार्थौ' तथा 'परम्परया गुणामिव्यञ्जकौ शब्दार्थौ' का रहस्य समझा जा सकता है किन्तु 'सरसौ शब्दार्थौ' अथवा 'रसवन्तौ शब्दार्थौ' कहने से 'रसामिव्यञ्जकौ शब्दार्थौ' का ही अभिप्राय निकल सकता है न कि 'परम्परया गुणामिव्यञ्जकौ शब्दार्थौ' का भी । रसध्वनिवादी काव्यालोचना की दृष्टि से यदि काव्यलक्षण किया जाय तब तो मम्मट का ही काव्यलक्षण एकमात्र निर्दुष्ट काव्यलक्षण प्रतीत होता है क्योंकि इसमें 'शब्दार्थ-रस-गुण' का परस्पर सम्बन्ध एकत्र ही निर्दिष्ट किया हुआ है । 'रसवत्' अथवा 'सरस' शब्दार्थयुगल कहने पर 'शब्दार्थ-रस' का सम्बन्ध मले ही सूचित हो जाय 'गुण' तो बाहर निकलना प्रतीत हो रहा है ।

(ग) माधुर्यादि गुणों को 'काव्य का उत्कर्षाधायक' मात्र मानकर विश्वनाथ कविराज ने मम्मट की काव्यपरिभाषा में 'शब्दार्थ की सगुणता' पर जो आक्षेप किया है वह भी सर्वथा समीचीन नहीं प्रतीत होता । गुण काव्य के स्वरूपाधायक नहीं अपितु उत्कर्षाधायकमात्र हैं (गुणामिव्यञ्जक-शब्दार्थवत्त्वस्य काव्ये उत्कर्षमाध्याधायकत्वं न तु स्वरूपाध्यायकत्वम्)—इस युक्ति पर यदि विचार करें तो ऐसा लगता है जैसे रसात्मक वाक्य को काव्यसिद्ध करनेवाले आचार्यों ने काव्यप्रकाश के खण्डन के आवेश में पढ़कर गुण और अलङ्कार का भेदभाव ही भुला दिया है । रसध्वनिवादी आचार्यों तो गुणामिव्यञ्जक शब्दार्थयोजना को काव्य का स्वरूपाधायक और उत्कर्षाधायक दोनों माना करते हैं । गुण यदि रस के धर्म हुये—और साहित्यदर्पणकार की भी यही मान्यता है—

रसस्याङ्गित्वमाप्तस्य धर्मा शौर्यादयो यथा ।

गुणा माधुर्यमोजोऽथ प्रसाद इति ते त्रिधा ॥ (साहित्यदर्पण ८. १)

तब गुणामिव्यञ्जक शब्दार्थरचना काव्यस्वरूप न हुई तो और क्या हुई ? गुण तो काव्य के स्वरूपाधायक होकर ही उसके उत्कर्षाधायक हुआ करते हैं । यह तो, अलङ्कारों की बात है कि

(सर्वत्र अलङ्कृत शब्दार्थयुगल को काव्य मानने में अनौचित्य)

एतेन 'अनलङ्कृती पुनः कापि' इति यदुक्तम्, तदपि परास्तम् । अस्यार्थः—
सर्वत्र सालङ्कारौ क्वचित्स्फुटालङ्कारावपि शब्दार्थौ काव्यमिति । तत्र सालङ्कार-
शब्दार्थयोरपि काव्ये उत्कर्षाधायकत्वात् ।

(प्रसक्तानुप्रसक्त्या वक्रोक्तिजीवितकार का खण्डन)

एतेन 'वक्रोक्तिः काव्यजीवितम्' इति वक्रोक्तिजीवितकारोक्तमपि परास्तम् ।
वक्रोक्तेरलङ्काररूपत्वात् ।

वे काव्य के स्वरूपाधायक नहीं अपितु यथास्थान किंवा यथासंभव एकमात्र उत्कर्षाधायक हुआ करते हैं । काव्यप्रकाशकार की तमी तो यह स्पष्ट उक्ति है—

'ये रसस्याङ्गिनो धर्माः शौर्यादय इवामनः ।

उत्कर्षहेतवस्ते स्युरचलस्थितयो गुणाः ॥' (काव्यप्रकाश ८. १)

अनुवाद—उपर्युक्त उद्धरण की द्विचारधारा के देखते काव्यप्रकाशकृत काव्य-लक्षण में शब्द और अर्थ को 'अनलङ्कृती पुनःकापि'—सर्वत्र अलङ्कृत किन्तु कदाचित् अनलङ्कृत कहना भी किसी काम का नहीं । 'अनलङ्कृती पुनः क्वापि' का अर्थ क्या है ? यही न कि सर्वत्र तो अलङ्कारसहित शब्दार्थयुगल काव्य है ही किन्तु कहीं-कहीं ऐसा भी शब्दार्थयुगल काव्य ही समझना चाहिए जहाँ कोई भी अलङ्कार स्फुटतया दिखाई न दे । अब जहाँ तक 'सर्वत्र अलङ्कृत शब्द और अर्थ को' काव्य मानने का आप्रह है उसके सम्बन्ध में तो यही कहा जायगा कि यह आप्रह ठीक नहीं क्योंकि अलङ्कृत शब्द और अर्थ काव्य के स्वरूपाधायक नहीं—काव्य-रूप नहीं—अपितु एकमात्र काव्य के उत्कर्षाधायक हुआ करते हैं—काव्य की उत्कृष्टता के साधन हैं !

विमर्श—आचार्य मम्मट की काव्य-परिभाषा में शब्दार्थयुगल की 'सर्वत्र अलङ्कृतता तथा साथ ही साथ यथास्थान अलङ्कारशून्यता' की जो बात है उसकी आलोचना भी सर्वथा चतुरस्र नहीं । इसका कारण यह है कि विश्वनाथ कविराज ने मम्मट के अक्षरों को पकड़ कर मम्मट के कान खींचे हैं न कि उनके आशयों को पकड़ कर । शब्दार्थयुगलरूप काव्य की सर्वत्र अलङ्कृतता का जो मम्मट का मत है उसमें यह निःसन्दिग्ध है कि 'रसभावविवक्षा' का रहस्य छिपा है और इसी प्रकार 'शब्दार्थयुगल की यत्र कुत्रचित् अलङ्कारशून्यता' में भी यही 'रसभावविवक्षा' झाँक रही है । तब भला मम्मट के इस गूढाशय को मुलाकर 'सर्वत्र अलङ्कृतता' की दोषोद्भावना से किस उद्देश्य की सिद्धि हो सकती है ?

अनुवाद—जब कि यह सिद्ध है कि अलङ्कृत शब्द और अर्थ 'काव्य' नहीं तब वक्रोक्तिजीवितकार (कुन्तक) का यह कथन कि 'वक्रोक्ति अथवा भङ्गीमणिति (त्रिचित्र अभिधान और अभिधेय) काव्य का जीवन है' स्वयं असिद्ध हो गया । भला 'वक्रोक्ति', जो एक अलङ्कार है, काव्य का आरमत्तव क्योंकर होने लगे !

विमर्श—यहाँ विश्वनाथ कविराज ने मम्मट के काव्यलक्षण के अंश 'शब्दार्थ युगल के सर्वत्र अलङ्कार-योग' की आलोचना करते हुए वक्रोक्तिजीवितकार को जिस दृष्टि से आलोचना कर डाली है उसमें भी वस्तुतः कोई विशेष सार नहीं दिखायी देता । यह कहना तो ठीक है कि 'वक्रोक्ति' काव्य का 'जीवित' (जीवन) नहीं है किन्तु यह कैसे कहा जा सकता है कि वक्रोक्तिजीवितकार की

(अलङ्कार की अस्फुट प्रतीति में काव्य की मान्यता—काव्यप्रकाशकार का व्यामोहमात्र)

यच्च क्वचिदस्फुटालङ्कारत्वे उदाहृतम्—

यः कौमारहरः स एव हि वरस्ता एव चैत्रक्षपा-

स्ते चोन्मीलितमालतीसुरभयः प्रौढाः कदम्बानिलाः ।

सा चैवास्मि तथापि तत्र सुरतव्यापारलीलाविधौ

रेवारोधसि वेतसीतरुतले चेतः समुत्कण्ठते ॥ इति ।

एतच्चिन्त्यम् । अत्र हि विभावनाविशेषोक्तिमूलस्य संदेहसङ्करालङ्कारस्य स्फुटत्वम् ।

‘वक्रोक्ति’ (मञ्जीमणिति) अलङ्कार रूप ही है । वक्रोक्तिजीवितकार ने न तो ‘वक्रोक्ति’ को श्लेष-वक्रोक्ति’ मानकर ही ‘काव्य-जीवित’ कहा और न ‘काकुवक्रोक्ति’ ही मानकर । वक्रोक्तिजीवितकार की ‘वक्रोक्ति’ तो इस रूप की रही—

‘वक्रोक्तिजीवितकारः पुनर्वैदग्ध्यमञ्जीमणितिस्वभावां बहुविधां वक्रोक्तिमेव प्राधान्यात् काव्यजीवितमुक्तवान् । व्यापारस्य प्राधान्यञ्च काव्यस्य प्रतिपेदे । अभिधानप्रकारविशेषा एव चालङ्काराः । सत्यपि त्रिभेदे प्रतीयमाने व्यापाररूपा भणितिरिव क्विसंरम्भगोचरः । उपचारवक्रतादिभिः समस्तो ध्वनिप्रपञ्चः श्वीकृतः । केवलमुक्तिवैशिष्ट्यजीवितं काव्यं न व्यङ्ग्यार्थजीवितमिति तदीयं दर्शनं स्ववस्थितम् ।’ (अलङ्कारसर्वस्व. पृ. ८)

अर्थात् काव्य तो कलाकार कवि की कृति है । कवि की कला क्या है ? कवि की कला है—वैदग्ध्य-मञ्जीमणिति अथवा उक्तिविचित्रता । यह ‘उक्तिविचित्रता’ वह कला है जिसके द्वारा कवि ध्वनि-साम्राज्य का संचालन किया करता है । वर्णविन्यासवक्रता, पदपूर्वार्धवक्रता, प्रत्ययाश्रयवक्रता वाक्य-वक्रता, प्रकरणवक्रता, प्रबन्धवक्रता आदि-आदि वक्रता-प्रकारों वाली कविकला यदि काव्य का सर्वस्व नहीं जिस पर समस्त काव्यानुभूति अवलम्बित है तो काव्य का सर्वस्व और क्या है ?

वक्रोक्ति के इस उपर्युक्त रहस्योद्घाटन से यह स्पष्ट है कि वक्रोक्तिजीवितकार ने ‘वक्रोक्ति’ और ‘अलङ्कार’ को एक नहीं माना है अपितु ‘अलङ्कार’ को ही वक्रोक्ति का एक प्रकार माना है ।

अनुवाद—काव्यप्रकाशकार ने ‘अनलंकृतो पुनः क्वापि शब्दार्थौ काव्यम्’ के उदाहरण रूप में जो यह सूक्ति उद्धृत की है—

‘पता नहीं क्या बात है कि मेरा पति भी वही जिसने मेरे कुमारीपन में ही मेरे हृदय में प्रेम उपपन्न किया, वसन्त की रातों भी वही झिन्का आनन्द अवतक भोग चुकी हूँ, खिली वासन्ती लताओं की सुगन्ध से सीनी-भीनी कद्दुसखन की उद्दीपक धायु भी वही जिसने मुझे सदा ठन्मत्त बनाया है और मैं भी वही जो पहले हो चुकी हूँ, किन्तु ज्यों ही रेवातीर के वेतसनिकुञ्जों की याद आ जाती है त्यों ही वित्त वहाँ राग-रंग के लिए अक-रमात् मचल उठता है !’ जिसके लिए यह कहा है कि किसी भी अलंकार की यहाँ स्फुट प्रतीति न होने पर भी यह (शब्दार्थयुगल) काव्य है वह सब वस्तुतः ठीक नहीं । क्यों ? इसलिए कि यहाँ तो विभावना और विशेषोक्ति अलङ्कारों का ‘संदेह संकर’ निःसन्दिग्ध-रूप से दिखाई दे रहा है ।

विमर्श—(क) वस्तुतः तो काव्यप्रकाशकार की उद्धृत सूक्ति (यः कौमारहरः आदि) ‘अलंकार की अस्फुटप्रतीति’ का ही उदाहरण नहीं अपितु सुकुमार रसभाव के सौन्दर्यभार को

ही संभालनेमें लगी उस कविता की मधुर मूर्ति का निदर्शन है जिसे अलंकार की कोई आवश्यकता नहीं, किन्तु विश्वनाथ कविराज ने यहाँ भी, मम्मट के काव्यलक्षण का अक्षर-विश्लेषण करके ही, मम्मट के काव्यमत का खण्डन करना चाहा है। किसी के चाहने से किसी का क्या विगड़ता है ? मम्मट ने लिखा—‘सर्वत्र सालङ्कारौ क्वचित्तु स्फुटालङ्कारविरहेऽपि न काव्यत्वहानिः । यथा—‘यः कौमारहरः’.....‘समुत्कण्ठते ।’ अत्र स्फुटो न कश्चिदलङ्कारः रसस्य च प्राधान्याच्चालङ्कारता—’(काव्यप्रकाश, पृष्ठ ११-१२) और विश्वनाथ कविराज ने इसका खण्डन किया—

‘यत्र क्वचिदस्फुटालङ्कारत्वे उदाहृतम्—‘यः कौमारहरः’.....‘समुत्कण्ठते ॥’ इति । एतच्चिन्त्यम् ।’

जब तक ‘यः कौमारहरः’ आदि काव्यसूक्ति पर मम्मट की समस्त विचारधारा खण्डित नहीं हो जाती तब तक विश्वनाथ कविराज का यह खण्डनोद्योग क्योंकि सर्वात्मना सफल माना जाय !

(ख) विश्वनाथ कविराज ने ‘यः कौमारहरः’ आदि काव्यसूक्ति पर यह निर्देश तो कही नहीं किया कि यहाँ रसध्वनिसौन्दर्य है किन्तु यह अवश्य कहा कि यहाँ विभावना-विशेषोक्तिमूलक संदेहसंकर का चमत्कार स्पष्ट प्रतीत होता है। तो क्या ‘यः कौमारहरः’ आदि वाक्य रसात्मक नहीं ? या मम्मट ने इसे रसनिर्भर कह दिया इसलिये इसे अलंकार-सुन्दर ही मानना पड़ गया ? इस काव्यवाक्य की रसमाधुरी के पान में तो विश्वनाथ कविराज भी ‘विभावनाविशेषोक्तिमूलक संदेहसंकर’ की स्फुट प्रतीति से वञ्चित ही हुये होंगे ! यहाँ ‘वाद’ का आश्रय न लिया गया ! ‘वितण्डा’ के सहारे सिद्धान्त का अपलाप किया गया !

(ग) अब रही ‘यः कौमारहरः’ आदि सूक्ति में ‘विभावना-विशेषोक्तिमूलक संदेहसंकर’ की स्फुट प्रतीति की बात। इसका उत्तर काव्यप्रकाश के विश्व व्याख्याकारों ने ही बड़े विचार के साथ दिया है जिसका सारसंक्षेप यह है—

‘अत्र हि ‘हरो वरः’ इत्याद्यनुप्रासस्य स्फुटस्यापि प्रकृतशृङ्गाररसप्रतिकूलवर्णघटितत्वेन नालङ्कारता । यद्यपि विभावनाविशेषोक्ती तावत् संभवतः (तथाहि—कारणाभावेऽपि कार्यापत्तिकथनं विभावना । अत्र च वरोपकरणादीनामनुपभुक्तवस्य कारणस्याभावेऽपि उत्कण्ठारूपस्य कार्यापत्तिकथनाद्विभावना । एवं कारणसत्त्वेऽपि कार्याभावकथनं विशेषोक्तिः) तथापि न ते स्फुटे कारणकार्ययोरभावकथनस्य आर्थिकस्य सत्त्वेपि तद्वाचकनशादिनाऽनुपात्तत्वात् । यदि चेतोऽनुत्कण्ठितं नेत्यभिधीयेत तदा विशेषोक्तेः स्फुटत्वं भवेदिति धोध्यम् । अनयोरस्फुटत्वेन एतन्मूलकसंदेहसंकरोऽप्यस्फुट इति निर्विवादम् । न चास्मीति क्रियायाः विभक्तिविपरिणामेन सर्वत्र वरादावन्वयेन क्रियादीपकमेव स्फुटमिति वाच्यम् । अस्मीत्यस्याहमर्थकाव्यत्वात् । क्रियापदत्वेऽपि न दीपकत्वम् । तदन्वयिनां सर्वेषामेव प्राकरणिक्त्वात् । दीपकस्य तु प्राकरणिकाप्राकरणिकविषयत्वात् । विभक्तिविपरिणामकत्वपनाया एवास्फुटात्मकत्वाच्च । एवकारस्याभेदपरत्वेनेतरनिषेधपरत्वायोगाच्च न परिसंस्था । वरादीनां गुणक्रियायौगपथाभावाच्च समुच्चयः । वरादीनामुपमानोपमेयभावाभावाच्च तुष्ययोगिता । सहस्रदर्शनाप्रयोज्यत्वाच्च । ‘स एव हि’ इत्यादेः प्रत्यभिज्ञाशरीरत्वाच्च न स्मरणालङ्कारः । यतः सुरभयोऽतः प्रौढाः स्वकार्यसमर्था इति काव्यलिङ्गमप्यस्फुटम् । अशब्दत्वादिति ।’ (काव्यप्रकाश वाल्मीकिनी टीका पृष्ठ १८)

अर्थात् ‘यः कौमारहरः’ आदि सूक्ति के काव्य-सौन्दर्य में तो कोई सन्देह ही नहीं क्योंकि यहाँ विप्रलम्भशृङ्गार की सर्वाङ्गीण अभिव्यञ्जना एक सर्वसहृदयत्वेव तत्त्व है। साथ ही साथ इस सूक्ति में एक और भी विचित्रता है और वह है इसकी विलक्षण अलङ्कारयोजना (!) इसकी अलङ्कारयोजना इतनी विलक्षण है कि चाहे जितना भी ढूँढ़ें इसमें कोई अलङ्कार स्पष्ट दीख

नहीं पड़ता। ऐसा लगता है जैसे यहां कविता किसी भी अलङ्कार को भार समझ रही है और अनलङ्कृतता में ही निरन्तर सुन्दर लग रही है। यहां 'हरो वरः' में 'र' वर्ण की स्फुट आवृत्ति अनुप्रास कही जा सकती थी किन्तु यह आवृत्ति यहाँ अलङ्कार नहीं मानी जा सकती क्योंकि इसे कवि के रसभाव के अनुकूल कैसे सिद्ध किया जाय? यहां अर्थालंकारों में कतिपय अलंकारों की संभावना भी एक निरर्थक कष्ट-कल्पना ही है। जैसे कि यदि यहां 'विभावना' मानें अर्थात् यह छानवीन करें कि कवि ने वर, वसन्त की रात्रि, मलय समीर आदि २ विषयों के अनुपभोग रूप कारण के अभाव में भी उत्कण्ठारूप कार्य की उत्पत्ति का वर्णन किया है तब यह बात खटक उठती है कि इस प्रकार के कारणभाव और कार्यसद्भाव (अनुपभोग के अभाव और उत्कण्ठा) को एक बुझौवल के रूप में क्योंकर बुझाया गया। जब तक अनुपभोग के अभाव का वाचक कोई शब्द न हो तब तक विभावनारूप वाच्यालंकार की गवेषणा काकदन्त-परीक्षा के अतिरिक्त और क्या! विभावना को व्यङ्ग्य मानने में तो इस रसमयी सूक्ति की अस्फुटालंकार-योजना ही प्रमाणित हो गयी। इसी प्रकार यदि यहां 'विशेषोक्ति' अलंकार को देखना चाहें तो वह भी ऐसा लगता है जैसे एक बार मृगमरीचिका की भांति झलक कर गायब हो गया हो। 'विशेषोक्ति' कहते हैं कारण के होने पर भी कार्य के न होने की कल्पना और वर्णना को। यहाँ नायिका के द्वारा वर आदि विषयों के उपभोग को कारण रूप से मानकर कार्य अर्थात् अनुत्कण्ठा के अभाव का वर्णन विशेषोक्ति के रेखाचित्र-सा दिखलायी दे सकता था, किन्तु कवि को यह पसन्द नहीं। यदि कवि ने यहाँ 'विशेषोक्ति' की योजना की होती तब तो 'चेतोऽनुकण्ठितं न' इस प्रकार की ही पदयोजना को स्थान दिया होता। यहाँ तो अनुत्कण्ठा का अभाव-वर्णन वाच्य न होकर आक्षिप्त हो गया और तब विशेषोक्ति रूप वाच्यालंकार कहाँ? और अलंकारों जैसे कि स्मरण, दीपक, तुल्योगिता आदि २ की खोज भी अंधेरे में काजल की खोज सी ही है। इन अलंकारों की असंभावना में 'संदेह संकर' की संभावना भी संदिग्ध ही क्यों सर्वथा निर्मूल किंवा निष्प्रयोजन ही है।

(घ) साहित्यदर्पण का यह विचार-विमर्श वस्तुतः अलंकारसर्वस्वकार रच्यक की इस उक्ति का ऋणी है—

'कार्यानुत्पत्तिश्चात्र (विशेषोक्तौ) क्वचित् कार्यविरोधोत्पत्त्या निबध्यते । एवं विभावनायामपि कारणभाव कारणविरुद्धमुखेन क्वचित् प्रतिपाद्यते । तथा च सति 'यः कौमारहरः' इत्यत्र विभावनाविशेषोक्तयोः संदेहसंकरः । तथा ह्युत्कण्ठाकारणं विरुद्धं यः कौमारहर इत्यादि निबद्धमिति विभावना । तथा यः कौमारहर इत्यादेः कारणस्थ कार्यविरुद्धं चेतः समुत्कण्ठत इत्युत्कण्ठाख्यं निबद्धमिति विशेषोक्तिः । विरुद्धमुखेनोपनिबन्धात् केवलमस्पष्टवम् । साधकबाधकप्रमाणाभावाच्चात्र संदेहसंकरः ।'

(अलंकारसर्वस्व, पृष्ठ १६१-१६२)

अर्थात् 'कारण के सद्भाव में कार्य की अनुत्पत्ति' का वर्णन तो 'विशेषोक्ति' है ही किन्तु कार्य की अनुत्पत्ति का वर्णन दो प्रकार से संभव है—(१) कार्य के अविरुद्ध धर्म के द्वारा और (२) कार्य के विरोधक धर्म के उपन्यास के द्वारा। इसी प्रकार 'विभावना' में भी जहाँ 'कारण के अभाव में कार्य' की उत्पत्ति का वर्णन हुआ करता है यह आवश्यक नहीं कि कारण का अभाव कारण के अविरुद्ध धर्म के उपन्यास के साथ ही वर्णित हुआ करे। कारण का अभाव तो कारण, विरुद्ध धर्म के उपन्यास में भी वर्णित हो सकता है जिसमें कार्य की उत्पत्ति का वर्णन किया जा सकता है और विभावनालंकार की योजना सम्पूर्ण हो सकती है। वस्तुतः 'यः कौमारहरः' आदि सूक्ति ऐसी सूक्ति है जिसमें विभावना और विशेषोक्ति-दोनों की एक

(सरस्वतीकण्ठाभरण-सम्मत काव्य-लक्षण उपर्युक्त
विचार-विमर्श की दृष्टि से स्वयं खण्डित)

एतेन—

‘अदोषं गुणवत्काव्यमलङ्कारैरलङ्कृतम् ।
रसान्वितं कविः कुर्वन् क्रीतिं प्रीतिं च विन्दति ॥’

इत्यादीनामपि काव्यलक्षणत्वमपास्तम् ।

(ध्वनिकार-कृत काव्यलक्षण का खण्डन)

यत्तु ध्वनिकारेणोक्तम्—‘काव्यस्यात्मा, ध्वनिः—’ इति तर्क वस्त्वलङ्कार-
रसादिलक्षणस्त्रिरूपो ध्वनिः काव्यस्यात्मा, उत रसादिरूपमात्रो वा ? नाद्यः,—
प्रहेलिकादावतिव्याप्तेः । द्वितीयश्चेदोमिति ब्रूमः ।

विचित्र योजना है । विचित्र इसलिये क्योंकि ये दोनों अलंकार यहाँ स्पष्ट नहीं झलक रहे हैं । इन दोनों अलंकारों की अस्पष्टता ही यहाँ ‘संदेहसंकर’ की रूपरेखा प्रदर्शित कर रही है । यहाँ (विभावना की दृष्टि से) कारण के अभाव का स्वरूप है—‘यः कौमारहरः’ आदि रूप से उत्कण्ठा के कारण विरुद्ध धर्म का उपन्यास जिसमें कार्य अर्थात् उत्कण्ठा की उत्पत्ति वर्णित है । और (विशेषोक्ति की दृष्टि से) कार्य की अनुत्पत्ति के वर्णन का स्वरूप है—‘यः कौमारहरः’ आदि रूप कारण के कार्य अर्थात् उत्कण्ठाभाव के विरुद्ध धर्म ‘चेतः समुत्कण्ठते’ (चित्त के उत्कण्ठित होने) का वर्णन ।

किन्तु काव्यप्रकाशकार ने यहाँ इसीलिये संदेहसंकर नहीं समझा, क्योंकि विभावना और विशेषोक्ति जब अस्फुट हैं तब विभावना-विशेषोक्तिमूलक ‘संदेहसंकर’ क्यों स्पष्ट झलक जाय ।

अनुवाद—उपर्युक्त विचार विमर्श से यह भी सिद्ध हो गया है कि कतिपय काव्य-
लक्षण जैसे कि भोजराज (सरस्वतीकण्ठाभरणकार) का यह काव्यलक्षण—

‘काव्य वह (शब्दार्थयुगल) है जो निर्दुष्ट हो, गुणयुक्त हो, अलङ्कारों से अलङ्कृत हो और रससमन्वित हो और कवि वह है जो इस प्रकार के काव्य की रचना क्रिया करता है और क्रीति किंवा प्रीति पावा करता है । (सरस्वतीकण्ठाभरण)’ और इसी प्रकार के अन्य काव्य-लक्षण किसी भी काम के नहीं ।

विमर्श—साहित्यदर्पणकार ने ‘सरस्वतीकण्ठाभरण’ के काव्यलक्षण को यदि स्वतन्त्ररूप से खण्डित किया होता तब तो कोई आपत्ति न होती क्योंकि ‘अदोषं गुणवत् काव्यम्’ आदि वाक्य काव्य-लक्षण नहीं अपि तु अलङ्कारशास्त्र की काव्य-सम्बन्धी समस्त मान्यताओं का सूचीपत्र है । किन्तु काव्यप्रकाशकार के काव्यलक्षण को सरस्वतीकण्ठाभरण के काव्यलक्षण सा ही मान लेना सर्वथा अनुचित है । काव्यप्रकाशकार ने काव्य का लक्षण किया है, कवि और सहृदय की दृष्टि से काव्य के असाधारण धर्म का निरूपण किया है, यह कक्षा है, कि ‘काव्य यह शब्दार्थयुगल है जो दोपरहित हो……’ । सरस्वतीकण्ठाभरणकार के काव्यलक्षण (?) में यह बात अर्थाक्षिप्त मले ही हो स्पष्टतः प्रतिपादित नहीं ।

अनुवाद—अब प्रश्न यह उठता है कि ध्वनिकार (आनन्दवर्धन) का यह कथन कि ‘ध्वनि काव्य का आत्मतत्त्व है’ क्योंकि काव्य का निर्दुष्ट लक्षण न माना जाय ! किन्तु यहाँ सब से पहले तो यह देखना है कि क्या वस्तु-अलंकार और रसरूप से त्रिविध ध्वनि को काव्य का आत्मतत्त्व माना गया है ? या केवल रसभावादिरूप को ही ! यदि

ननु यदि रसादिरूपमात्रो ध्वनिः काव्यस्यात्मा, तदा—

अत्ता एत्थ णिमज्जइ एत्थ अहं दिअसअं पत्तोएहि ।

मा पहिअ रत्तिअन्धिअ सेज्जाए मह णिमज्जहिस्सि ॥

[श्वश्रत्र निमज्जति, अत्राहं, दिवस एव प्रलोक्य ।

मा पथिक राव्यन्ध, शययायां मम निमङ्चयसि ॥]

इत्यादौ वस्तुमात्रस्य व्यङ्ग्यत्वे कथं काव्यव्यवहार इति चेत् ? न,—अत्रापि रसाभासवत्तयैवेति ब्रूमः, अन्यथा 'देवदत्तो ग्रामं याति' इति वाक्ये तद्भृत्यस्य तदनुसरणरूपव्यङ्ग्यावगतेरपि काव्यत्वं स्यात् । अस्त्विति चेत् ? न, रसवत् एव काव्यत्वाङ्गीकारात् ।

काव्यस्य प्रयोजनं हि रसास्वादमुखपिण्डदानद्वारा वेदशास्त्रविमुखानां

यहाँ यह कहा जाय कि 'वस्तु-अलङ्कार और रसरूप त्रिविध ध्वनि काव्य का आत्मतत्त्व है' तब तो यही उत्तर दिया जायगा कि इस काव्य-लक्षण के अनुसार ऐसे भी शब्दार्थ-सन्दर्भ जैसे कि प्रहेलिका बन्ध (पहेली) आदि, जो कि ध्वनिवाद के अनुसार कदापि काव्य नहीं, काव्य-कोटि में स्थान पाने लगेंगे (क्योंकि प्रहेलिकाबन्ध आदि में भी तो वस्तुरूप अर्थ प्रतीत ही हुआ करता है और चमत्कारकारक भी लगा करता है) ! अब यदि इस अद्वयन से पिण्ड छुड़ाने के लिये यह कहा जाय कि 'रसभावादिरूप ध्वनि ही केवल काव्य का आत्मतत्त्व है' तब तो यही कहा जायगा कि इसमें हमारा (साहित्यदर्पणकार) का भी ऐकमत्य है (किन्तु तब काव्य लक्षण 'काव्यस्यात्मा ध्वनिः' नहीं हो पायगा जिसमें दो २ सम्भवनायें हों और निरर्थक हो जाय) ।

यदि कोई पूछे कि 'यदि रसभावादिरूप ही ध्वनि काव्य का आत्मतत्त्व हो तो इस रचना अर्थात्—

'अरे रतौषी वाले बटोही ! आँखें खोल कर दिन में ही देख लो कि यहाँ मेरी सास सोया करती है और यहाँ मैं सोया करती हूँ । ऐसा न कर बैठना कि बिना देखे-भाले मेरी खाट पर ही लेट लगाने लग जाओ ।' को क्योंकि 'काव्य' माना जाय जिसमें केवल वस्तु-मात्र ही ध्वनित हो रहा है (अर्थात् यह प्रतीत हो रहा है कि ऐसा कहने वाली नायिका आगन्तुक पुरुष को अपनी खाट पर ही अपने साथ लेटने का संकेत कर रही है) न कि रसभावादि !, तब इसका समाधान यह रहा कि 'इस रचना को इसलिये काव्य नहीं मान लिया गया कि यहाँ वस्तु रूप व्यङ्ग्यार्थ प्रतीत हो रहा है अपि तु इसलिये कि यहाँ भी रसाभास की ही ध्वनि स्पष्ट प्रतीत हो रही है (क्योंकि परपुरुष के साथ किसी नायिका के रतिभाव का प्रकाशन शृंगाररस का आभास नहीं तो और क्या) !, निष्कर्ष यह निकला कि जिस किसी भी शब्दार्थसन्दर्भ को 'काव्य' माना जायगा, रसादिरूप अर्थ के अभिव्यक्त होने के ही कारण माना जायगा । क्योंकि यदि वस्तुरूप व्यङ्ग्यार्थ के ही अभिव्यक्त होने से कोई शब्दार्थयुगल काव्य होने लगे तब तो यह वाक्य भी जैसे कि 'देवदत्त गाँव जा रहा है' काव्य बन बैठेगा क्योंकि यहाँ भी एक वस्तुरूप व्यङ्ग्य अर्थ जैसे कि 'देवदत्त के पीछे २ उसका नौकर भी चला जा रहा है' निकल ही सकता है ! अब यहाँ यह कह बैठना कि 'देवदत्त गाँव जा रहा है' आदि वाक्य भी काव्य बन जाय तो कोई आपत्ति नहीं, वस्तुतः एक उलटी-पुटली बात होगी, क्योंकि वही शब्दार्थयुगल काव्य कहे जाने योग्य हो सकता है जो रसमय हो-रसाभिव्यक्त हो ।

सुकुमारमतीनां राजपुत्रादीनां विनेयानां 'रामादिवत्प्रवर्तितव्यं न रावणादिवत्' इत्यादिकृत्याकृत्यप्रवृत्तिनिवृत्त्युपदेश इति चिरन्तनैरप्युक्तत्वात् । तथा चाग्नेय-पुराणेऽप्युक्तम्—'वाग्वैदग्ध्यप्रधानेऽपि रस एवात्र जीवितम्' इति ।

व्यक्तिविवेककारेणाप्युक्तम्—'काव्यस्यात्मनि अङ्गिनि, रसादिरूपे न कस्य-चिद्विमतिः' इति । ध्वनिकारेणाप्युक्तम्—'न हि कवेरितिवृत्तमात्रनिर्वहेणात्म-पदलाभः, इतिहासादेरेव तत्सिद्धेः' इत्यादि ।

ननु तर्हि प्रवन्वान्तर्यतिनां केषांचिन्नोरसानां प्रधानां काव्यत्वं न स्यादिति चेत् ? न, रसवत्प्रधान्तर्गतनीरसप्रदानामिष पद्यरसेन, प्रवन्धरसेनैव तेषां रस-यत्ताङ्गीकारात् । यत्तु नीरसेष्वपि गुणाभिव्यञ्जकवर्णसद्भावाद्दोषाभावादलङ्कारस-द्भावाच्च काव्यव्यवहारः, स रसादिमत्काव्यबन्धसाभ्याग्दोष एव ।

तर्भा तो प्राचीन काव्याचार्यों का यह कथन है कि काव्य का यही उद्देश्य है कि वह कोमल बुद्धिवाले और हृदीलिये वेदगान्त्र के अनुशीलन से जी चुराने वाले राजकुमारों और ऐसे ही सुखलिस अन्य पुरुषों को, जिनके लिये आचार-व्यवहार का ज्ञान अनिवार्य रूप से अपेक्षित है, पहले तो अपने रसरूप मधुर प्रसाद से लुभा ले और तब 'राम जैसे महापुरुषों के समान आचरण करना चाहिये न कि रावण जैसे नीचों के समान' आदि रूप से धर्म-कर्म के प्रति प्रवर्तन और अधर्म-अकर्म से निवर्तन के उपदेश दिया करे ।

'रसादि रूप व्यङ्ग्य अर्थ के प्रकाशक ही शब्दार्थयुगल काव्य ही सकते हैं (न कि वस्तु और अलङ्काररूप व्यङ्ग्य अर्थ के भी) यह एक ऐसी बात है जिसमें साक्षात् अग्नि-पुराण (३३६. ३३) का यह वचन प्रमाण है—

'काव्य मे, चाहे उसमें जितना भी दृष्टि-वैचित्र्य झलका करे, रस ही एक मात्र आरम-भूत तत्त्व है ।'

इसलिये तो व्यक्तिविवेककार (आचार्य महिमभट्ट) ने कह रखा है—'जहाँ तक काव्य के जीवन-तत्त्व रसभावादि की बात है, कोई भी काव्याचार्य ऐसा नहीं जो किसी प्रकार का मतभेद रखता हो (यहाँ जो भी मतभेद है वह केवल रसभावादिरूप काव्या-रसतत्त्व की संज्ञाओं जैसे कि 'काव्य', 'अनुमेय', 'मोग', 'व्यङ्ग्य' आदि २ में है न कि इन संज्ञाओं से सूचित 'रसभावादि' रूप काव्यात्मतत्त्व में है ।)'

यही क्यों ? स्वयं ध्वनिकार (आचार्य आनान्दवर्धन) का यह कथन है और इसी भाँति अन्य भी कथन हैंः—

'कवि का महान् पद (काव्य के) कथा-शरीर मात्र के निर्माण पर किसी को नहीं मिला करता (वह तो वस्तुतः रसानुगुण काव्य-प्रवन्ध-निर्माण पर मिला करता है) क्योंकि कथा-शरीर तो इतिहास आदि में ही बना-बनाया रहता है ।'

यहाँ यह प्रश्न उठ सकता है—यदि रसमय वाक्य ही काव्य हो तब किसी काव्य-प्रवन्ध के भीतर जो कतिपय नीरस पद्य-वाक्य हुआ करते हैं वे तो काव्य नहीं हो सकते न ? किन्तु इसका यह समाधान होगा—जैसे किसी पद्य-काव्य की रसमयता से उसके भीतर आने वाले कतिपय नीरस पदों में भी सरसता झलका करती है, वैसे ही किसी काव्य-प्रवन्ध की सरसता से उसके भीतर यदि कुछ नीरस भी पद्य-वाक्य प्रयुक्त हों, तो वे भी सरसता ही टपकाने वाले मान लिये जाया करते हैं ।

तारपर्य यह है कि काव्य वस्तुतः वही शब्दार्थ-सन्दर्भ है जो सरस हो, रसभाव का

(वामनकृत काव्य-लक्षण का खण्डन)

यत्तु वामनेनोक्तम्—'रीतिरात्मा काव्यस्य' इति, तन्न; रीतेः संघटनाविशेषत्वात् । संघटनायाश्चावयवसंस्थानरूपत्वात् । आत्मनश्च तद्भिन्नत्वात् ।

अभिव्यञ्जक हो । कभी २ तीरस भी शब्दार्थ-सन्दर्भ काव्य कह दिये जाया करते हैं किन्तु ऐसा कहना उपधारतः ही होता है न कि मुख्यतः, क्योंकि सरल काव्य-वन्ध ही नीति इन्में ली ऐसा लगा करता है मानो वर्ण-ध्वनियों गुणानभिव्यञ्जक हो रही हैं, दोष फटक नहीं पा रहे हैं और बलहजारों की भी छटा छिड़क रही है ।

विमर्श—ध्वनिकार की काव्यसन्दर्धी विस मान्यता का यहाँ साहित्यदर्पणकार ने खण्डन दिया है उसमें कोई सवीनता नहीं । वात यह है कि व्यक्तिविवेककार आचार्य महिनमट्ट को ही सबसे पहले यह सूझी थी कि जो आचार्य 'ध्वनि' को एक सांस में काव्य का आत्मतत्त्व कह डालते हैं—और ध्वनि को काव्यात्मतत्त्व कहने का अभिप्राय होता है वस्तु, अलंकार और रसादि-रूप त्रिविध ध्वनि में काव्यात्मतत्त्व की भावना का-वे 'रस' को क्योंकि काव्यसर्वत्व कह सकते हैं ? अर्थात् 'काव्यस्यात्मा ध्वनिः' (ध्वन्यालोक १-१) यह सिद्धान्त और—

'काव्यस्यात्मा स पदार्थस्तथा चादिकवेः पुरा ।

क्रौञ्चहृन्ध्वविमोघोद्यः शोकः श्लोक्स्त्रनागतः ॥' (ध्वन्यालोक १-५)

यह सिद्धान्त परस्पर विरुद्ध दिशा की ओर चलते प्रतीत होते हैं । ध्वनिनात्र को काव्यात्म-तत्त्व मानने पर तो प्रहेलिका-वन्ध भी, जिनमें कुछ न कुछ वस्तुरूप ध्वनि अवश्य ही खोजी-तानी जा सकती है, ध्वनिकाव्य में ही स्थान पाया करेंगे ! वस्तुतः व्यक्तिविवेककार की निम्नाह्वित वक्ति—

'तदियम् (अनुमेयार्थप्रतिपत्तिः) उपायपरम्परोपारोहनिःसहा न रसात्वादान्ति-मुपगन्तुनलमिति प्रहेलिकाप्रायनेतव काव्यमित्यतिव्याप्तिः'—(व्यक्तिविवेक, पृष्ठ ८६) इत्ती ओर निर्देश कर रही है । किन्तु इत आक्षेप के आशय का समाधान भी पहले का ही किया हुआ है क्योंकि आचार्य अभिनवगुप्त ने ही इत प्रकार के आक्षेप की कल्पना का उत्तर दिया है—

एवं प्रतीयमानं पुनरन्यदेव' इतीयता ध्वनिस्वरूपं व्याख्यातम् । यद्युना काव्यात्मत्व-मितिहासव्याजेन च दर्शयति-काव्यस्यास्मेति । स एव इति प्रतीयमानमात्रेऽपि प्रक्रान्ते वृत्तीय एव रसध्वनिरिति मन्तव्यम्, इतिहासबलात् प्रक्रान्तवृत्तिप्रन्थार्थबलाच्च । तेन रस एव वस्तुतः आत्मा, वस्तुबलह्वारध्वनी तु सर्वथा रसं पर्यवश्येते इति वाच्याहु-त्कृष्टौ तावित्यभिप्रायेण 'ध्वनिः काव्यस्यात्मे'ति सामान्येनोक्तम् ।' (ध्वन्यालोकलोचन, पृष्ठ ८४)

इत प्रकार ध्वनिकार के सिद्धान्त की प्राचीन आलोचना-प्रत्यालोचना के इतिहास की इत पुनरावृत्ति में न तो कोई विशेषता ही है और न कोई नौटिकता ही ।

अनुवाद—उपर्युक्त काव्य-स्वरूप-विवेक से यह भी स्पष्ट है कि आचार्य वालन (काव्यालङ्कारसूत्रद्विकार) का यह कथन कि 'रीति (गुणविशिष्ट पदरचना) ही काव्य का आत्मतत्त्व-सारतम पदार्थ-है' कदापि युक्तिरुक्त नहीं ।

'रीति' क्या है ? 'रीति' है एक संघटना-विशेष—ऐसी पदरचना जो गुणवती हो । जो भी संघटना हो अथवा जैसी भी संघटना हो उसका यही अभिप्राय है कि वह एक प्रकार का अङ्ग-विभ्यास-विशेष है । और जो आत्म-तत्त्व है वह अङ्ग-रचना नहीं—शरीरसंस्थान

(ध्वनिकार-सम्मत काव्यात्मवाद में दोष-दर्शन)

यच्च ध्वनिकारेणोक्तम्—

‘अर्थः सहृदयश्लाघ्यः काव्यात्मा यो व्यवस्थितः ।

वाच्यप्रतीयमानाख्यौ तस्य भेदावुभौ स्मृतौ ॥’ इति ।

अत्र वाच्यात्मत्वं ‘काव्यस्यात्मा ध्वनिः—’ इति स्ववचनविरोधादेवापास्तम् ।

विशेष नहीं अपि तु उससे सर्वथा विलक्षण वस्तु है । अब जब कि ‘रीति’ काव्य की अङ्ग-रचना है तो उसे काव्य का आत्मतत्त्व क्यों कर माना जाया करे ।

विमर्श—आचार्य वामन ‘रीतिवाद’ के प्रवर्तक आलङ्कारिक हैं । आचार्य भामह और दण्डी ने भी ‘वैदर्भ’ और ‘गौडीय’ मार्गों का उल्लेख किया है (भामहः काव्यालंकार १.३१-३३ तथा दण्डी : काव्यादर्श १.४०) किन्तु इन कवि-किं वा काव्य-मार्गों में काव्यसर्वस्व के स्वरूपचिन्तन की परम्परा रीतिवादी आचार्य वामन से ही प्रारम्भ हुई है । वामन के अनुसार ‘रीति’ है एक विशेष प्रकार की पद-रचना (विशिष्टा पदरचना रीतिः— काव्यालंकार सूत्र १.२.७) है और पद रचना की विशेषता माधुर्यादि गुणों पर निर्भर है । यह गुण-विशिष्ट पदरचना (रीति) ही काव्य की आत्मा है (रीतिरात्मा काव्यस्य—काव्यालंकार सूत्र १.२.६) । वामन के इस रीत्यात्म-वाद की विशद आलोचना ने रसात्मवाद का मार्ग प्रशस्त कर दिया है । सर्वप्रथम आनन्दवर्धनाचार्य ने ही यह सिद्ध किया है कि ‘रीति’ को काव्य की आत्मा मानना आत्मतत्त्व के अपरिज्ञान का परिणाम है । ध्वनिवादी आलंकारिकों ने इस विषय को अधिकाधिक स्पष्ट किया है । साहित्यदर्पण-कार का रीत्यात्मवाद खण्डन ध्वनिवाद का ही समर्थन है ।

अनुवाद—ध्वनिकार (आनन्दवर्धनाचार्य) ने काव्य के आत्मतत्त्व का दिग्दर्शन तो अवश्य किया-कराया है किन्तु एक स्थान पर ऐसी बात कह दी है, अर्थात्—

‘काव्य का वही अर्थ वस्तुतः काव्य का आत्मभूत-सारतम-अर्थ है जिसे सहृदय-हृदय सराहते नहीं थकते । और वह अर्थ ऐसा है जिसके दो भेद रूप हैं—१ ला-वाच्यरूप अर्थ और २ रा-प्रतीयमान (व्यङ्ग्य) रूप अर्थ आदि, जिसमें वाच्यरूप अर्थ काव्य का आत्म-तत्त्व बना दिखाई दे रहा है और अन्यत्र यह कह रहा है कि ‘काव्य का जो आत्मभूत तत्त्व है वह ध्वनि (व्यङ्ग्य रूप अर्थ) ही है ।’ अब ये दोनों परस्पर विरुद्ध कथन क्योंकर काव्य-स्वरूप के निरूपण में प्रमाण होने लगे ?

विमर्श—(क) ध्वनिकार आनन्दवर्धन ने व्यङ्ग्यार्थ की पृष्ठभूमि का स्वरूप बताते हुए लिखा था—

‘तत्र ध्वनेरेव लक्षयितुमारब्धस्य भूमिकां रचयितुमिदमुच्यते—

योऽर्थः सहृदयश्लाघ्यः काव्यात्मेति व्यवस्थितः ।

वाच्यप्रतीयमानाख्यौ तस्य भेदावुभौ स्मृतौ ॥

काव्यस्य हि ललितोचितमल्लिवेशचारुगः शरीरश्वेवात्मा साररूपतया स्थितः सहृदय-श्लाघ्यो योऽर्थस्तस्य वाच्यः प्रतीयमानश्चेति द्वौ भेदौ ।

तत्र वाच्यः प्रसिद्धो यः प्रकारैरुपमादिभिः ।

बहुधा व्याकृतः सोऽन्यैः काव्यलक्षमविधायिभिः ।

ततो नेह प्रतन्यते ॥

केवलमनूद्यते पुनर्यथोपयोगमिति—

प्रतीयमानं पुनरन्यदेव वस्त्वस्ति वाणीषु महाकवीनाम् ।

यत्तत् प्रसिद्धावयवातिरिक्तं विभाति लावण्यमिवाङ्गनासु ॥' (ध्वन्यालोक ४२-४९)

और ऐसा लिखने का उनका यही अभिप्राय था कि काव्य में अर्थ, वाच्य और व्यङ्ग्य-इन दो अंशों अथवा भागों में विभक्त रहा करता है और इन दोनों अर्थ-भागों में वही अर्थ काव्य का सारतम-आत्मभूत-अर्थ माना जाया करता है जो सहृदयहृदयशलाघ्य हुआ करता है। वस्तुतः ध्वनिकार के इसी आशय का स्पष्टीकरण लोचनकार की इन पंक्तियों में हुआ है—

‘तत्र ध्वनिस्वरूपे प्रतीयमानाख्ये निरूपयित्तव्ये निर्विवादसिद्धवाच्याभिधानं भूमिः । तस्पृष्टेऽधिकप्रतीयमानांशोरिलङ्घनात् । वाच्येन समशीपिक्रया गणनं तस्याप्यनपह्ववनी-यत्वं प्रतिपादयितुम् ।’... ‘तत्र शब्दस्तावच्छरीरभाग एव सन्निविशते सर्वजनसंबन्धधर्म-त्वात् स्थूलकृशादिवत् । अर्थः पुनः सकलजनसंबन्धो न भवति । न ह्यर्थमात्रेण काव्यव्यप-देशः, लौकिकवैदिकवाक्येषु तदभावात् । तदाह—सहृदयशलाघ्य इति । स एक एवाथो द्विशास्त्रतया विवेकिभिविभागबुद्ध्या विभज्यते । तथा हि तुल्येऽर्थरूपत्वे किमिति कस्मै-चिदेव सहृदयाः श्लाघन्ते । तन्नवित्तस्य तत्र केनचिद् विशेषेण । यो विशेषः स प्रतीयमान-भागो विवेकिभिविशेषहेतुत्वादास्मेति व्यवस्थाप्यते । वाच्यसंबलनाविमोहितहृदयैस्तु तस्पृथग्भावे विप्रतिपद्यते, चार्वाकैरिवात्मपृथग्भावे । अत एव अर्थ इत्येकतयापक्रम्य सहृदयशलाघ्य इति विशेषणद्वारा हेतुमभिधायपोद्धारदशा तस्य द्वौ भेदावंगाविर्युक्तम् न तु द्वावप्यात्मानौ काव्यस्येति ।’... ‘तस्यैत्यादिना तदभ्युपगम (२सध्वनेर्जीवितस्वाभ्युप-गम) एव द्वयंशत्वे सत्युपपद्यत इति दर्शयति ।’ (ध्वन्यालोकलोचन पृ० ४२-४६)

जिनका अभिप्राय यह है—‘जब तक वाच्य और व्यङ्ग्य का परस्पर भेद न सिद्ध हो जाय तब तक यह कैसे पता चले कि काव्य का आत्मभूत अर्थतत्त्व क्या है ? काव्य के अर्थ को द्विरूप अर्थात् वाच्य और व्यङ्ग्यरूप कहना भी आवश्यक है क्योंकि निर्विवाद सिद्ध वाच्य को भाँति व्यङ्ग्य भी निर्विवाद सिद्ध ही अर्थ है । इन दोनों निर्विवादसिद्ध अर्थों में वे लोंग तो शरीर-शरीरिभाव का दर्शन करने से रहे जिन्हें वाच्यार्थ के नायाजाल ने घेर रखा है किन्तु जो काव्यतत्त्वज्ञानी हैं उन्हें तो यह स्पष्ट पता चला करता है कि वाच्यरूप अर्थ शरीरवत् है जिसमें व्यङ्ग्यार्थरूप आत्मतत्त्व अन्तर्व्याप्त रहा करता है ।’

यह सब होते हुए भी विश्वनाथ कविराज का यहाँ ‘दोष-दर्शन’ एक दुराग्रह के अतिरिक्त और कुछ नहीं ।

(ख) वस्तुतः विश्वनाथ कविराज ने यहाँ खण्डन की शिक्षा व्यक्तिविवेकार महिममट्ट से ली है । महिममट्ट का भी यहाँ यही आक्षेप था—

‘केवलमत्रैवार्थस्योभयारमनः सामान्येन यः काव्यात्मत्वेन व्यपदेशः सोऽनुपपन्नः । स हि प्रतीयमानार्थकविषयो युक्तः, तस्यैव काव्यजीवितभूतस्य प्रधानतया ध्वनिस्वनेष्टत्वात् यत् स एवाह—काव्यस्यात्मा ध्वनिरिति । काव्यस्यात्मा स एवार्थ इति । प्रतीयमाना स्वन्वैव भूषा लज्जेव योषित इति च । तेन ‘यः काव्यस्य व्यवस्थितः’ इति तन्नोचितः पाठः ।’ (व्यक्तिविवेक १ म विमर्श)

किन्तु यह आक्षेप भी ‘शङ्कितपञ्चदूषणप्रपञ्च’ होने के कारण ‘निरुत्थान’ ही है जैसा कि व्यक्तिविवेकव्याख्याकार आचार्य रुच्यक ने सिद्ध किया है क्योंकि जो बात ध्वनिकार के मत में नहीं उसका खण्डन निष्प्रयोजन नहीं तो और क्या है ?

(स्व-सम्मत काव्यस्वरूप)

तत्किं पुनः काव्यमित्युच्यते—

वाक्यं रसात्मकं काव्यम्—

रसस्वरूपं निरूपयिष्यामः । रस एवात्मा साररूपतया जीवनाधायको यस्य । तेन विना तस्य काव्यत्वानङ्गीकारात् । 'रस्यते इति रसः' इति व्युत्पत्ति-योगाद्भावतदाभासादयोऽपि गृह्यन्ते ।

अनुवाद—काव्य-स्वरूप के सम्बन्ध में आलङ्कारिकों के इस मति-भ्रम के निवारण के लिये अब यह बताना आवश्यक है कि काव्य क्या है ?

काव्य क्या है ? 'वाक्य वह वाक्य है जो रसात्मक हो ।'

रस क्या है ? इसका निरूपण तो आगे (तृतीय परिच्छेद में) किया ही जायगा । पहाँ 'रसात्मक' वाक्य का अभिप्राय बता देना उचित है । 'रसात्मक' वाक्य उस वाक्य को कहते हैं जिसका आत्मतत्त्व 'रस' हुआ करता है । अथवा जिसे जीवित-जागृत रखने वाला एकमात्र सारतम तत्त्व 'रस' है । 'रस' के बिना कोई भी वाक्य काव्य नहीं हो सकता—यह ऐसी बात है जो पहले ही बता दी जा चुकी है । यहाँ 'रस' का अभिप्राय केवल (शृङ्गारादि) रस नहीं अपि तु वह है जो आत्वाद्विषय हो' इस 'रस' शब्द की व्युत्पत्ति के आधार पर जो भी सहृदयों के आश्वाद के विषय हुआ करते हैं जैसे कि भाव, रसाभास और भावाभास आदि २ वे सभी यहाँ विवक्षित और समुचित हैं ।

विमर्श—(क) आचार्य मम्मट के काव्यलक्षण की समीक्षा से ही विश्वनाथ कविराज को 'रसात्मक वाक्य काव्य है' यह काव्यदृष्टि मिली है । जैसा हम देख चुके हैं आचार्य मम्मट के काव्यलक्षण के खण्डन में साहित्यदर्पणकार ने कोई नया काव्य-सिद्धान्त नहीं ढूँढा है । काव्यप्रकाशकार का काव्यलक्षण तो ध्वनिवाद की दृष्टि से काव्य के स्वरूप का ऐसा निर्वचन है जिसमें एक ओर तो अन्य आलंकारिक-वादों की विचारधाराओं का सामञ्जस्य स्थापित हो गया है और दूसरी ओर संस्कृत के समस्त काव्य-साहित्य की विशेषताओं का समावेश भी स्वभावतः दिखाई दे रहा है । किन्तु साहित्यदर्पणकार का काव्यलक्षण एकमात्र रसध्वनिकाव्य का ही चिन्तन-मन्त्र है । 'रसगङ्गाधर' के महासाधक पण्डितराज जगन्नाथ ने तभी तो यह कहा है—

'यत्तु रसवदेव काव्यम् इति साहित्यदर्पणे निर्णीतम्, तन्न । वक्ष्ये लङ्कारप्रधानानां काव्यानामकाव्यस्वापत्तेः । न चेष्टापत्तिः । महाकविस्वप्नप्रदायस्याकुलीभावप्रसङ्गात् । तथा च जलप्रवाहवेगनिपतनोत्पत्तनभ्रमणानि कविभिर्वर्णितानि । कपिवालादिविलसितानि च । न च तत्रापि यथाकथञ्चित् परम्परया रसस्पर्शोऽस्येवेति वाच्यम् । ईदृशरसस्पर्शस्य 'गौश्चलति' 'मृगो धावति' इत्यादावतिप्रसङ्गवेनाप्रयोजकत्वात् । अर्थमात्रस्य विभावानुभावव्यभिचार्यन्यतमत्वाद्दिति दिक् ।' (रसगङ्गाधर पृ. ७८)

अर्थात् साहित्यदर्पण का यह निर्णय कि 'रसात्मक वाक्य ही काव्य है' सर्वथा युक्तियुक्त नहीं प्रतीत होता । बात यह है कि यदि रस-प्रधान रचना में ही काव्य हो तब वस्तु किं वा अलंकार-प्रधान रचनाओं की क्या गति होगी ? भला यह कैसे कहा जाय कि वस्तु किं वा अलंकारप्रधान रचनायें काव्य ही नहीं हुआ करतीं ! संस्कृत का काव्य-साहित्य वस्तु किंवा अलंकारप्रधान,

रचनाओं से भरा पड़ा है। संस्कृत के बड़े-बड़े कवियों ने परम्परा से ऐसी रचनाओं में सफलता पायी है और संस्कृत के काव्य-भण्डार को अक्षय बनाया है। प्रकृति के भीम और रम्य दृश्यों का वर्णन क्या काव्य नहीं? पशु-पक्षियों और बालक-बालिकाओं की लीलाओं का स्वभावरम्य चित्रण क्या काव्य नहीं? यदि इस आपत्ति से बचने के लिए साहित्यदर्पणकार ने यह कहा कि वस्तु अथवा अलंकारप्रधान रचनायें भी काव्य-कोटि में आ जायेंगी क्योंकि इनमें भी परम्परया रसात्मकता मान ली जायगी तब तो इससे यही अन्त में सिद्ध हुआ कि 'गौश्र्लति', 'भृगो घावनि' आदि वाक्य भी काव्य बन गये क्योंकि यहाँ भी किसी प्रकार रस की फुहार पड़ती देख ली जायगी? ऐसा भी क्या काव्यलक्षण जिसमें लक्ष्य का कोई स्वरूप ही न निर्धारित हो?

(ख) 'रसात्मक वाक्य काव्य है'—यह काव्यलक्षण लक्षणकार विश्वनाथ-कविराज के 'साहित्यदर्पण' में अविकल्परूप से प्रतिफलित होता नहीं प्रतीत होता। आचार्य मम्मट ने एक विशिष्ट प्रकार के शब्द और अर्थ—शब्दार्थयुगल—को काव्य कहा है। इस विचारस्रोत के क्रमिक प्रवाह में काव्यप्रकार, शब्दार्थस्वरूप, दोषदर्शन, गुणवर्णन, अलंकारयोजना आदि-आदि विषयों की धारायें स्वभावतः प्रवाहित होती दिखायी दिया करती है। किन्तु रसात्मक वाक्यरूप काव्यवाद के प्रवर्तक आचार्य का विचारस्रोत 'वाक्य' की भाषाशास्त्रसम्मत व्याख्या में ही विच्छिन्न हो जाता है। यह तो ठीक है कि योग्यता-आकांक्षा-आसत्तियुक्त पदोच्चय ही 'वाक्य' है और ऐसा 'वाक्योच्चय' ही महावाक्य है। किन्तु ऐसे वाक्य और ऐसे महावाक्य तो प्रतिदिन के जीवन में व्यवहृत हुआ करते हैं। इन्हें तो 'काव्य' कहा नहीं गया! और जबतक आकांक्षा और योग्यता और आसत्ति को 'रसाभिव्यञ्जनात्मकता' की विशेषता से विशिष्ट न किया जाय तबतक 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' की परिभाषा क्योंकि परिष्कार की ओर बढ़ने लगी? पता यही चलता है कि पहले 'वाक्य' और बाद में वाक्य की 'रसात्मकता' की ही बात साहित्यदर्पणकार को कहनी है। यही बात तो 'तद्दोषौ शब्दार्थौ सगुणावनलंकृती पुनः कापि' इस काव्यलक्षणविधायक आचार्य ने कही थी! किन्तु साहित्यदर्पणकार ने इसे न माना। अब मानना तो कठिन है। किन्तु बिना माने काम भी नहीं चलता। 'निर्दुष्ट, गुणयुक्त तथा अलंकृत (किंवा यथासंभव अनलंकृत भी) शब्दार्थयुगल काव्य है'—इस कथन में रसात्मक वाक्यरूप काव्य की रचना-प्रक्रिया पर तो प्रकाश अवश्य पड़ रहा है किन्तु 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' इस उक्ति में काव्य का रहस्य अनिर्मित्त-सा ही रह जाता है। वस्तुतः महामहोपाध्याय डाक्टर काणे ने इसीलिये कहा है :—

The definitions of a few writers, particularly early ones, treat शब्द and अर्थ as equally prominent, while others give more prominence to शब्द, some give a definition of काव्य which is more difficult than the thing to be defined (such as that of विश्वनाथ (वाक्यं रसात्मकं काव्यम्)।

— History of Sanskrit Poetics, पृष्ठ ३३८।

अर्थात् 'प्राचीन आलंकारिकों में अधिक संख्या उनकी है जो काव्य में शब्द और अर्थ का समान महत्त्व माना करते हैं, कुछ ऐसे भी हैं जो अर्थ की अपेक्षा शब्द का ही काव्य में प्राधान्य स्वीकार करते हैं किन्तु एक-आध आचार्यों ने काव्य की ऐसी परिभाषा की है जैसे कि विश्वनाथ कविराज ने ही, जिसके देखने से यही प्रतीत होता है कि काव्य क्या है? यह समझना तो सरल है किन्तु काव्य की परिभाषा क्या कह रही है? यह समझना असंभव है।'

(ग) 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' का अर्थ क्या? कवि की दृष्टि से तो 'रसात्मक वाक्य' का अभिप्राय एकमात्र 'विभावादि-योजनात्मक वाक्य' ही हो सकता है। इस प्रकार जब अन्ततो गत्वा

‘रसात्मक’ का अभिप्राय ‘विभावादियोजनात्मक’ ही हुआ तो सीधे इसे ऐसा न कहकर बुझौवल बुझाने का क्या तात्पर्य ? यदि काव्य की परिभाषा हो-‘विभावादियोजनात्मकं वाक्यं काव्यम्’ तब तो यह निर्विवाद सिद्ध है कि सहृदय यहाँ ‘रसात्मक वाक्य’ का निगूढार्थ समझ लेंगे। व्यक्तिविवेककार आचार्य महिमभट्ट ने वस्तुतः ‘विभावादियोजनात्मक वाक्य’ को ही काव्य माना था—

‘अपि च काव्यविशेष इत्यत्र काव्यस्य विशिष्टत्वमनुपपन्नम्, काव्यमात्रस्य ध्वनिव्यपदेशविषयत्वेनेष्टत्वात्, तस्य रसात्मकत्वोपगमात्।

यतः स एवाह—

काव्यस्थारमा स एवार्थस्तथा चादिकवेः पुरा।
कौञ्चद्वन्द्ववियोगोऽथः शोकः श्लोकत्वमागतः ॥

न च तस्य विशेषः संभवति निरतिशयसुखास्वादलक्षणत्वात्तस्य।

यदाहुः—

पाठ्यादय भ्रुवागानात्ततः संपूरिते रसे।
तदास्वादाभरैकाम्रो हृष्यत्यन्तसुखः क्षणम् ॥
ततो निर्विषयस्यास्य स्वरूपावस्थितौ निजः।
व्यज्यते ह्लादनिव्यन्क्षो येन तृप्यन्ति योगिनः।

इति। तदभावे चास्य काव्यत्वं न स्यात् किमुत विशेष इति अनारम्भणीयमेवैतत् प्रेक्षा-वतां स्याद् वैकष्यात्।

कविव्यापारो हि विभावादिसंयोजनात्मा रसाभिव्यक्त्यव्यभिचारी काव्यमुच्यते।
.....काव्यारम्भस्य साफल्यमिच्छता तत्प्रवृत्तिनिघन्धनभावेनास्य रसात्मकत्वमवश्य-
मभ्युपगन्तव्यम्। तन्मात्रप्रयुक्तश्च ध्वनिव्यपदेशः ॥’

(व्यक्तिविवेक पृ. ९२-९७)

अर्थात् वस्तुतः जिसे भी काव्य कहते हैं वह रसात्मक ही हुआ करता है। ऐसी कोई भी रचना जो रसात्मक न हो काव्य नहीं कही जा सकती। ‘रसात्मक रचना’, ‘काव्य’, ‘ध्वनि’—ये सभी शब्द एक ही ओर निर्देश करते हैं। सहृदय सामाजिक की यह काव्य-दृष्टि कवि की ही देन है क्योंकि कवि का ही कर्म तो काव्य है—कवेः कर्म काव्यम्। यह कविकर्म क्या है? यह कविकर्म है विभावादिसंयोजनात्मक शब्दार्थरचना। जो भी शब्दार्थरचना विभावादिसंयोजनरूप रचना होगी वह नियमतः रसाभिव्यजक होगी—रसात्मक होगी।’ उपर्युक्त अनुमितिवादी काव्यमत के देखते यही प्रतीत होता है कि अभिव्यक्तिवादी कविराज विश्वनाथ ने ‘विभावादियोजनात्मक वाक्य’ को ही वस्तुतः काव्य माना है। किन्तु व्यक्तिविवेककार से भेद प्रदर्शित करने के लिये इसे उनके शब्दों में न कहकर अपने शब्दों में प्रकट किया है—वाक्यं रसात्मकं काव्यम्। व्यक्तिविवेककार को तो ध्वनिदार्शनिक आनन्दवर्धन के ‘काव्यविशेषः ध्वनिः’—इस कथन का खण्डन करना था और यह बताना था कि ‘काव्यसामान्य ध्वनि है’। और काव्यसामान्य क्या है? काव्यसामान्य है रसात्मक रचना। यह रसात्मक रचना क्या है? यह है विभावादिसंयोजनात्मक शब्दार्थसंघटना! किन्तु विश्वनाथ कविराज ने मम्मट के काव्यमत के खण्डन में वह तत्त्व खोज लिया जो महिमभट्ट ने ध्वनिकार के शब्द-प्रयोग (काव्यविशेषः ध्वनिः) के समीक्षण में खोजा था।

(काव्य-रसात्मकवाक्य-के निदर्शन)

तत्र रसो यथा—

शून्यं वासगृहं विलोक्य शयनादुत्थाय किञ्चिच्छनै-
निद्राव्याजमुपागतस्य सुचिरं निर्वर्ण्य पत्युर्मुखम् ।
विस्त्रब्धं परिचुम्ब्य जातपुलकामालोक्य गण्डस्थलीं
लज्जानम्रमुखी प्रियेण हसता बाला चिरं चुम्बिता ॥

अत्र हि संभोगशृङ्गाराख्यो रसः ।

भावो यथा महापात्रराघवानन्दसान्धिविग्रहिकाणाम्—

(घ) जब कि 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' का निष्कर्ष 'विभावादिसंयोजनात्मकं वाक्यं काव्यम्' है और 'विभावादिसंयोजनात्मक वाक्य' की रचना निर्दुष्ट गुणाभिव्यञ्जक किंवा रसभावामिव्यक्ति की दृष्टि से अलंकृत अथवा निरलंकृत शब्दार्थसंदर्भ है तब तो यही सिद्ध है कि मम्मट का काव्यमत ही नये परिधान में साहित्यदर्पणकार का काव्यमत बना दिखायी पड़ रहा है। मम्मट ने बहुत कुछ सोचविचार कर 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' यह काव्य-परिभाषा न बनायी थी। विश्वनाथ कविराज ने व्यक्तिविवेककार का नामोल्लेख किये बिना ही उनकी विचारधारा का अनुसरण करते ध्वनिवादी आचार्यों की काव्य-परिभाषा का खण्डन किया किन्तु अन्त में जो निष्कर्ष निकला उससे 'रसध्वनिदर्पण' की रचना भले ही समझस झुई होती 'साहित्यदर्पण' का निर्माण तो कदाचित् असमझस सा ही लग रहा है।

(ङ) चाहे जो कुछ भी हो, विश्वनाथ कविराज की काव्य-परिभाषा अलंकारशास्त्र में अपना स्थान रखती है। विश्वनाथ कविराज की चिन्तनधारा ने पण्डितराज जगन्नाथ के विचारसागर को प्रभावित किया है। 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' की मान्यताओं के अनुसन्धान में ही 'रमणीयार्थ-प्रतिपादकः शब्दः काव्यम्' का रसगङ्गाधर-सिद्धान्त निकलता है। विश्वनाथ कविराज नवीनता के पुजारी हैं ! कविता सरस्वती को जैसे 'काव्यप्रकाश' की आवश्यकता है वैसे ही 'साहित्यदर्पण' की भी। 'काव्यप्रकाश' और 'साहित्यदर्पण' में भले ही कुछ मनमुटाव हो किन्तु, वाग्देवी के समक्ष तो दोनों का समान ही मान है और दोनों में समान ही भाव और स्फूर्ति है।

अनुवाद—जैसे कि यह (प्राचीन) सूक्ति जिसमें 'रस' ही सारतम तत्त्व है—

'नवोढा सुन्दरी ने देखा कि शयनगृह से और सभी लोग जा चुके हैं, वह अपनी सेज से कुछ कुछ धीरे-धीरे उठी, उसने नींद का घहाना बनाये सोने वाले अपने प्रियतम का मुँह बड़े ध्यान से देखा, उसे सचमुच सोया समझ कर निश्चिन्तता के साथ, उसका मुख चुम्बन कर लिया और जैसे ही उसके कपोलों पर आनन्द का रोमाञ्च देखती वह लज्जा से अपना मुँह झुकाये खड़ी हुई कि उसने (प्रियतम ने) हँस-हँसकर, बड़ी देर तक, उस पर चुम्बनों की बौछार शुरू कर दी।'

यहाँ जो वाक्य है, वह 'काव्य' है क्योंकि इसमें इसका जीवनाधायक संभोगशृङ्गार रस साक्षात् विराजमान है।

अथवा

सान्धिविग्रहिक महापात्र श्री राघवानन्द कविराज की यह सूक्ति, जिसमें 'भाव' की जीवनाधायकता स्पष्ट है—

यस्यालीयत शलकसीम्नि जलधिः पृष्ठे जगन्मण्डलं,
दंष्ट्रायां घरणी, नखे दितिसुताघीशः, पदे रोदसी ।
क्रोधे श्रुत्रगणः, शरे दशमुखः, पाणौ प्रलम्बासुरो,
ध्याने विश्वससावधार्मिककुलं, कस्मैचिदस्मै नमः ॥

अत्र भगवद्विषया रतिर्भावः ।

रसाभासो यथा—

मधु द्विरेफः कुसुमैकपात्रे पपौ प्रियां स्वामनुवर्तमानः ।
शृङ्गेण चस्पर्शनिमीलितार्शौ मृगीमकण्डूयत कृष्णसारः ॥

अत्र सम्भोगशृङ्गारस्य तिर्यग्विषयत्वादरसाभासः । एवमन्यत् ।

‘उस अवाहमनसगोचर तत्त्व को ज्ञानज्ञान प्रणाम जिसके (मर्यादावतार रूप में) शक (छिद्रके) को क्रिया कोर में अपार पारावार छिप गया, जिसके (कृमावतार रूप में) पृष्ठ पर समस्त ब्रह्माण्ड का भार पसहल गया, जिसकी (वराह मूर्ति में) दाहों पर घरती की जान बच गयी, जिसके (नृसिंहावतार रूप में) नख में दानवराज द्विरण्यकशिपु का सर्वस्व लुप्त हो गया, जिसके (वासन रूप में) पग में आवापृथिवी (आकाश और घरती) नप गये, जिसके (परशुराम रूप में) क्रोध में समस्त चत्रगण (चत्रिय जाति के लोग) भस्मीभूत हो गये, जिसके (रामावतार रूप में) बाण में दशानन गवण का लोप हो गया, जिसके (कृष्णावतार रूप में) हाथ में प्रलम्बासुर प्रलीन हो गया जिसके (बुद्धावतार रूप में) ध्यान में भूत-भौतिक किंवा चित्त-चैतनिक समस्त जगत विलीन हो गया और जिसके (कल्कि रूप में) खड्ग में अधर्मी लोग लुप्त हो गये ।’

यहाँ जो वाक्य है वह ‘काव्य’ है क्योंकि इसका सारभूत तत्त्व इसमें अभिव्यक्त भगवद्विषयक (कविनिष्ठ) रतिभाव है ।

अथवा

यह सूक्ति जिसमें ‘रसाभास’ का अनुप्राणन सर्वसंवेद्य है—

‘स्मरवान्धव वसन्त का आरासन क्या हुआ एक ओर तो प्रेमानुर भ्रमर ने, पुष्प-चयक में, प्रियतमा भ्रमरी को, पुष्पनस की मदिरा पिलानी शुरू की और स्वयं तन्निष्ठ मदिरा को प्रेम से पीने लगा और दूसरी ओर कामानुर कृष्णसार मृग अपनी प्रियतमा मृगी से जा सदा और आनन्दमें ओसों सींचे खड़ा उसे सींगोंमें लुजलाते प्रेम करने लगा !’

यहाँ जो वाक्य है वह ‘काव्य’ है क्योंकि इसमें प्रेमी पशुयुगल किंवा पशुयुगल के हृदय का रतिभाव अभिव्यक्त हो रहा है । इसी भाँति अन्यान्य रस और आव और उर दोनों के आभासों से अनुप्राणित जो वाक्य हों उन्हें भी ‘काव्य’ मानना चाहिये ।

विमर्श—(क) ‘वाक्यं रसारमकं काव्यम्’—इस काव्यलक्षण में विश्वनाथ कविराज ने ‘रस’ का व्यापक अभिप्राय स्वीकार किया है और देखा करना उचित ही है । वस्तुतः इसी दृष्टि से उन्होंने आगे (तृतीय परिच्छेद में) स्पष्ट कहा है—

(दोष-स्वरूप का संकेत)

दोषः पुनः काव्ये किंस्वरूपा ? इत्युच्यन्ते—

(रसरमक वाक्यरूप काव्य और उसके अपकर्षकारक दोष का सम्बन्ध)

दोषास्तस्यापकर्षकाः ।

श्रुतिदुष्टापुष्टार्थत्वादयः काणत्वखञ्जत्वादय इव, शब्दार्थद्वारेण देहद्वारेणेव, व्यभिचारिभावादिः स्वशब्दवाच्यत्वादयो मूर्खत्वादय इव, साक्षात्काव्यस्यात्मभूतं रसमपकर्षयन्तः काव्यस्यापकर्षका इत्युच्यन्ते । एषां विशेषोदाहरणानि वक्ष्यामः ।

‘रसभावौ तदाभासौ भावस्य प्रशमोदयौ ।

सन्धिः शबलता चेति सर्वेऽपि रसनाद्रसाः ॥

अर्थात् रस और भाव, रसाभास और भावाभास, भावोदय और भावप्रशम, भावसन्धि और भावशबलता—ये सभी के सभी ‘रस’ ही हैं क्योंकि इन सबमें आस्वाद अथवा आनन्दानुभव सहृदय संवेद है ।’

(ख) ‘शून्यं वासगृहम्’ आदि काव्यसूक्ति अमरुशतक की एक परममधुर सूक्ति है । इसमें महाकवि ने नवोढा नायिका के अभिनव समागम का वर्णन किया है । इस वर्णन में संभोगशृङ्गार प्रवादित हो रहा है । नवोढा नायिका की रति का यहाँ अत्यन्त सुन्दर अभिव्यञ्जन है । रति-मन्दिर के सूनापन, व्याजसुप्त नायक के कपोलचुम्बन किंवा लज्जावश नायिका के मुख के अवनत हो जाने के वर्णन में रति के उद्दीपन विभाव, अनुभाव तथा व्यभिचारी भाव की संयोजना बड़ी स्वाभाविकता किंवा रोचकता से की गयी दिखायी दे रही है । अमरुशतक ऐसी सूक्तियों का खजाना है । तभी तो रसध्वनितत्वदर्शी आचार्य आनन्दवर्धन ने अमरुशतक को ‘मुक्तक’ होते हुये भी शृङ्गाररस का ‘महाकाव्य’ कहा है ।

अनुवाद—जिस ‘रसारमक वाक्य’ को काव्य कहा गया है उसकी अपकृष्टता जिनके द्वारा हुआ करती है वे ही (काव्य के) दोष कहे जाते हैं ।

दोष वस्तुतः वे हैं जो रसारमक वाक्यरूप काव्य की उत्कृष्टता (अथवा सुन्दरता) के विघातक हुआ करते हैं । इन दोषों में ये दोष जैसे कि श्रुतिकटुत्व, अपुष्टार्थत्व आदि तो ऐसे हुआ करते हैं जो मानव-शरीर की उत्कृष्टता के विघातक काणत्व (कानेपन), खञ्जत्व (लङ्घेपन) आदि की भांति काव्य के शरीरभूत शब्द और अर्थ की उत्कृष्टता के विघातक होते हुये (अर्थात् परम्परया न कि साक्षात्) काव्य के रसादिरूप आरमतरत्व के अपकर्षकारक हुआ करते हैं और कुछ ऐसे भी हुआ करते हैं जिन्हें रस-दोष कहा करते हैं जैसे कि निर्वेदादि व्यभिचारिभावों का, उनके वाचक शब्दों से अभिधान आदि जो मूर्खत्व आदि दोषों की भांति रसादिरूप काव्यारमतरत्व के साक्षात् (न कि परम्परया) अपकर्षजक बना करते हैं । रसारमकवाक्य के साक्षात् अथवा परम्परया अपकर्षकारक इन दोषों के अपने-अपने उदाहरण तो आगे यथावसर दिये ही जायेंगे ।

विमर्श—‘वाक्यं रसारमकं काव्यम्’ इस काव्य-लक्षण के साथ जबतक ‘दोषास्तस्यापकर्षकाः’ तथा ‘अकर्षहेतवः प्रोक्ताः गुणालङ्काररतयः’ की कड़ी न जोड़ी जाय तब तक ‘साहित्यदर्पण’ की विशद रचना का सूत्र नहीं मिल सकता । इसीलिये वस्तुतः निश्चिन्ता कविराज ने काव्यलक्षणवाक्य में ही इन्हें भी जोड़ दिया है । किन्तु एक बात यहाँ खटकती है और वह

(गुण-अलङ्कार और रीति-स्वरूप : एक संकेत)

गुणादयः किंस्वरूपा इत्युच्यन्ते—

उत्कर्षहेतवः प्रोक्ता गुणालङ्काररीतयः ॥ ३ ॥

(काव्यात्मभूत 'रस' और गुण-अलङ्कार—रीतितत्त्व : परस्पर सम्बन्ध)

गुणाः शौर्यादिवत्, अलङ्काराः कटककुण्डलादिवत्, रीतयोऽवयवसंस्थान-विशेषवत्, देहद्वारेणैव शब्दार्थद्वारेण तस्यैव काव्यस्यात्मभूतं रसमुत्कर्षयन्तः काव्यस्योत्कर्षका इत्युच्यन्ते । इह यद्यपि गुणानां रसधर्मत्वं तथापि गुणशब्दोऽत्र गुणाभिव्यञ्जकशब्दार्थयोरुपचर्यते । अतश्च 'गुणाभिव्यञ्जकाः शब्दा रसस्योत्कर्ष-

यद् है कि जब 'रसात्मकवाक्य' बन गया और वह 'काव्य' हो गया तब गुण, अलंकार और रीति के द्वारा उसका उत्कर्षवर्धन होने पर वह 'काव्यविशेष' क्यों न कहा गया ? मम्मट का काव्यप्रकाश तो उनके काव्यलक्षणवाक्य की ही पूर्वापर-अनुस्यूत महाव्याख्या है—इस धारणा से ही विश्वनाथ कविराज ने अपना भी काव्यलक्षणवाक्य रचा था और इसी विश्वास से रचा था जिसमें साहित्य-दर्पण की रूपरेखा उसीमें (लक्षणवाक्य में) झलक जाय । किन्तु कुछ चूक अवश्य हो गयी है । 'रसात्मक वाक्य' के बन जाने पर और उसके काव्यरूप में प्रतिष्ठित हो जाने पर 'दोष' उसका क्या करेंगे ? 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' कह कर 'दोषास्तस्यापकर्षकाः' कहने का कोई विशेष प्रयोजन नहीं प्रतीत होता !

अनुवाद—अब काव्यात्मभूत रस के उत्कर्षकारक जो तत्त्व हैं जैसे कि गुण आदि, उनका स्वरूप बता देना आवश्यक है—

गुण, अलङ्कार और रीति वे काव्यतत्त्व हैं जो रसात्मक वाक्य-रूप काव्य की उत्कृष्टता के कारण हुआ करते हैं ।

काव्यात्मभूत रस के उत्कर्षकारक तत्त्व ही रसात्मक वाक्य-रूप काव्य के उत्कर्षकारक तत्त्व हुआ करते हैं । ये ही वे तत्त्व हैं जिन्हें गुण, अलङ्कार और रीति कहा करते हैं । इनमें माधुर्य आदि गुण, अनुप्रास-उपमादि अलङ्कार और वैदर्भी आदि रीति-तत्त्व काव्य के शरीरभूत शब्द और अर्थ के उत्कर्षकारक होते हुये उसी प्रकार काव्य के आत्मभूत रस के उत्कर्षकारक माने जाया करते हैं जिस प्रकार शौर्य आदि गुण, कटक-कुण्डलादि अलङ्कार और अवयव-विन्यास आदि शरीर-संस्थान मानवशरीर के उत्कर्षक होते हुये मानव-व्यक्तिवत् के उत्कर्षक माने जाया करते हैं ।

यहाँ गुणों के काव्यशरीरभूत शब्द और अर्थ के उत्कर्षकारक होने में एक विशेष बात है और वह यह है—वस्तुतः तो माधुर्य आदि गुण रस-रूप काव्यात्मतत्त्व के धर्म हैं किन्तु उपधारतः इन्हें काव्य-शरीरभूत शब्द और अर्थ का भी धर्म माना जा सकता है क्योंकि रस के अभिव्यञ्जक शब्द और अर्थ रसधर्मभूत गुण के भी अभिव्यञ्जक हुआ ही करते हैं । इस प्रकार गुण के रसोत्कर्षकारक कहे जाने का अभिप्राय गुणाभिव्यञ्जक शब्द और अर्थ का रसोत्कर्षकारक कहा जाना है जैसा कि पहले भी (अर्थात् मम्मटकृत काव्य-लक्षण की समीक्षा के प्रसङ्ग में) कहा ही जा चुका है । इन रसोत्कर्षक

र्षकाः' इत्युक्तं भवतीति प्रागेवोक्तम् । एषामपि विशेषोदाहरणानि वक्ष्यामः ।

इति साहित्यदर्पणे काव्यस्वरूपनिरूपणो नाम प्रथमः परिच्छेदः ।

अत्र मूलकारिकाः = ३ । उदाहरणश्लोकाः = ६ ।



गुणों, अलंकारों और रीतियों के सोदाहरण निरूपण भागे यथावसर किये ही जायेंगे ।

विमर्श—(क) गुण, अलंकार और रीति—ये काव्य के उत्कर्षकारक तत्त्व हैं—यह बात 'रसात्मक वाक्य' रूप काव्यवादी आचार्य के मुख से शोभा नहीं देती । गुण और अलंकार का सामान्यवाद तो ध्वनिवाद के पूर्ववर्ती आलंकारियों का काव्यवाद है और अलंकारसर्वस्वकार आचार्य रय्यक ने इसका स्पष्ट संकेत भी किया है । यहाँ रसात्मक वाक्यरूप काव्य के उत्कर्षाधायक तत्त्वों में अलंकारों के साथ गुणों की गणना रसध्वनिवादी आचार्य के लिये कुछ उलटी सी बात लगती है । साथ ही साथ ध्वनिवाद में गुण और रीति का सामञ्जस्य स्थापित किया हुआ है । यहाँ गुण के अतिरिक्त रीति का परिगणन इस बात की सूचना देता है कि गुण और रीति परस्पर पृथक्-पृथक् तत्त्व हैं !

(ख) ध्वनिवादी आलंकारिक रीति को 'रसाभिव्यञ्जक' तत्त्व माना करते हैं न कि 'रसोत्कर्षक' तत्त्व । विश्वनाथ कविराज के अनुसार जब कि 'रसात्मक वाक्य' काव्य है और रीति 'रसोत्कर्ष-कारक' तत्त्व है तब क्या ऐसा तो नहीं कि 'रसात्मक वाक्य' की रचना के हो चुकने पर 'रीति' आया करती है और उस रचना पर उत्कर्ष का पानी चढ़ा जाया करती है ? यह सब तो ऊटपटाँग सी बात हुई ! आचार्य मम्मट ने गुणों को रसरूप आत्मतत्त्व के साथ 'अचलस्थिति' रहकर उत्कर्षकारक माना और अलंकारों को रसरूप आत्मतत्त्व के साथ 'चलस्थिति' देखकर गुणों और अलंकारों का प्रविभाग सिद्ध किया । किन्तु आचार्य विश्वनाथ कविराज का मम्मट-खण्डन-संरम्भ कुछ ऐसा उग्र हो उठा कि गुण और अलंकार एक ही कक्षा में रख दिये गये और गुण और रीति दो पृथक्-पृथक् तत्त्व के रूप में प्रतीत होने लगे ! अस्तु, इस विषय का विचारविमर्श तो यथास्थान होगा ही । यहाँ इतना ही सही ।

इति साहित्यदर्पणे... काव्यस्वरूपनिरूपणो नाम प्रथमः परिच्छेदः !



द्वितीयः परिच्छेदः

(वाक्य-विचार)

वाक्यस्वरूपमाह—

वाक्यं स्याद्योग्यताकाङ्क्षासत्तियुक्तः पदोच्चयः ।

(वाक्यरूप पदसमूह की विशेषता-योग्यता आदि)

योग्यता पदार्थानां परस्परसंबन्धे बाधाभावः । पदोच्चयस्यैतद्भावेऽपि वाक्यत्वे 'बहिना सिञ्चति' इत्याद्यपि वाक्यं स्यात् । आकाङ्क्षा प्रतीतिपर्यवसान-विरहः । स च श्रोतुर्जिज्ञासारूपः । निराकाङ्क्षस्य वाक्यत्वे 'गौरश्चः पुरुषो हस्ती' इत्यादीनामपि वाक्यत्वं स्यात् । आसत्तिर्वुद्धयविच्छेदः । बुद्धिविच्छेदेऽपि

अनुवाद—(वाक्यं रसात्मकं काव्यम्—इस काव्य-लक्षण की प्रतिपद परीक्षा की दृष्टि से, सर्वप्रथम) अब 'वाक्य क्या है ?' इसका विचार किया जा रहा है—

'वाक्य' ऐसे पदों का समूह है जिसमें योग्यता, आकाङ्क्षा और आसत्ति का रहना अनिवार्य है ।

वाक्यरूप पदसमूह की विशेषताओं में 'योग्यता' यह विशेषता है जिसे पदार्थों के पारस्परिक संबन्ध में किसी बाध अथवा विरोध (अनुपपत्ति) का अभाव कहा जाता है । यदि इस विशेषता के अभाव में भी पदसमूह 'वाक्य' होने लगे तब तो ऐसे भी पदसमूह जैसे कि 'बहिना सिञ्चति' (भाग से लींच रहा है) आदि (जहाँ भाग और लींचना इन पदार्थों के परस्पर संबन्ध में विरोध ही सर्वानुभवसिद्ध है) वाक्य बनने लगेंगे ! वाक्यरूप पदोच्चय की दूसरी विशेषता है 'आकाङ्क्षा' अर्थात् एक एक पदों के अर्थ की प्रतीति में भी अभिप्रेत-प्रतीति की समाप्ति का अभाव एक पदार्थ की प्रतीति में अभिप्रेत-प्रतीति की समाप्ति का जो अभाव है वह वस्तुतः श्रोता की एक जिज्ञासा है जो कि एक पद से अन्वित दूसरे पद को हँसा करती है क्योंकि यदि परस्पर निराकाङ्क्ष अर्थ वाले भी पदसमूह वाक्य माने जाने लगे तब तो ऐसे भी पदसमूह जैसे कि 'गौरश्चः पुरुषो हस्ती' (गौ, अश्व, पुरुष, हाथी) आदि (जहाँ किसी भी पद का अर्थ किसी दूसरे पद के अर्थ की आकाङ्क्षा रखता नहीं प्रतीत हो रहा और प्रत्येक पद पूर्णतया अपने आप में ही समाप्त है) वाक्य होने लगेंगे ! वाक्यरूप पदकदम्ब की तीसरी जो विशेषता है वह 'आसत्ति' है । आसत्ति क्या है ? 'आसत्ति' है किसी अभिप्राय के उपस्थापक पदार्थों की अविच्छिन्न अथवा अव्यवहित उपस्थिति । यदि किसी अभिप्राय के उपस्थापक पदार्थों की विच्छिन्न अथवा व्यवहित उपस्थिति में भी कोई पदोच्चय वाक्य कहा जाने लगे तब तो अभी बोले गये 'देवदत्तः' (देवदत्त) पद और दूसरे दिन बोले गये 'गच्छति' (जाता है) पद का मिलाव भी वाक्य ही बनने लगे !

यहाँ यह ध्यान रखना आवश्यक है कि 'आकाङ्क्षा' और 'योग्यता' तो वाक्यरूप पदोच्चय अथवा पदसमूह का जो धर्म बताया गया है वह मुख्यरूप से नहीं अपितु औपचारिक रूप से ही बताया गया है । क्यों ? इसलिये कि 'आकाङ्क्षा' । अथवा एक पद से अन्वित होनेवाले दूसरे पद के ज्ञान की स्वाभाविक इच्छा तो वस्तुतः श्रोता का धर्म है न कि पद का । इसी प्रकार 'योग्यता' भी पद-धर्म नहीं किन्तु पदार्थ-धर्म ही है क्योंकि

वाक्यत्वे इदानीमुच्चारितस्य देवदत्तशब्दस्य दिनान्तरोच्चारितेन गच्छतीति पदेन सङ्गतिः स्यात् । अत्राकाङ्क्षायोग्यतयोरान्वयार्थधर्मत्वोऽपि पदोच्चयधर्मत्वमुपाचारात् ।

उपपत्ति का सद्भाव अथवा असद्भाव पदों से नहीं अपितु पदार्थों से सम्बद्ध रह सकता है । किन्तु जब कि उपचार का आश्रय लिया जाय तब तो यह कहा ही जा सकता है कि आकाङ्क्षा और योग्यता वाक्यरूप पदोच्चय-धर्म हैं । 'आकाङ्क्षा' तो इसलिये वाक्यरूप पदोच्चय धर्म है क्योंकि आकाङ्क्षा और पदोच्चय में परस्परया जन्य-जनकभाव सम्बन्ध रहा करता है (अर्थात् 'आकाङ्क्षा' और 'वाक्यार्थ' और वाक्यार्थ 'पदोच्चय' में जब साक्षात् जन्य-जनक-भाव सम्बन्ध है तब आकाङ्क्षा और पदोच्चय में तो यह परस्परया रहेगी ही) । इसी प्रकार 'योग्यता' को वाक्यरूप पदोच्चय-धर्म इसलिये माना जाया करता है क्योंकि 'योग्यता' और 'पदार्थ' तथा 'पदार्थ' और 'पदोच्चय' में जब साक्षात् आश्रयाश्रयिभाव सम्बन्ध है तब 'योग्यता' और 'पदोच्चय' में तो इसे परस्परया मानना ही चाहिये ।

विमर्श—(क) 'रसात्मक वाक्य 'काव्य' है'—इस काव्य-परिभाषा के समीक्षण में विश्वनाथ कविराज ने 'वाक्य' का जो स्वरूप निर्दिष्ट किया है वह पदवाक्यप्रमाणवित् आचार्यों द्वारा प्रमाणित है । 'अभिधित्सित अर्थ के गुम्फन करने वाले पदों का सन्दर्भ वाक्य है'—राजशेखर-काव्यमीमांसा । (पदानामभिधित्सितार्थग्रन्थनाकरः संदर्भो वाक्यम्) यह वाक्य का एक सरल स्वरूप-निरूपण है । पदों के द्वारा अभिधित्सित (जिसके प्रतिपादन की इच्छा हो, ऐसे) अर्थ का गुम्फन किन्-किन बातों की अपेक्षा किया करता है—यह विचार मनोविज्ञान और तर्क और भाषाविज्ञान-तीनों का विषय है । मनोविज्ञान की दृष्टि 'आकाङ्क्षा'—तत्त्व का दर्शन करती है, तर्क के द्वारा 'योग्यता' का निर्धारण होता है और भाषाविज्ञान 'आसत्ति' की उपादेयता पर जोर देता है । इस प्रकार 'आकाङ्क्षा', 'योग्यता' और 'आसत्ति' की विशेषतायें ही अभिधित्सित अर्थ के गुम्फन करने वाले पद-संदर्भ की विशेषताओं के रूप में स्वीकार की गयी हैं ।

(ख) 'आकाङ्क्षा', 'योग्यता' और 'आसत्ति'—ये तीनों ही उपचारतः वाक्यरूप पदोच्चय-धर्म माने जाया करते हैं किन्तु यदि मीमांसक 'आकाङ्क्षा' को प्रथम स्थान देते हैं तो नैयायिक 'योग्यता' को और वैयाकरण 'आसत्ति' को । विश्वनाथ कविराज ने नैयायिक मान्यता का अनुसरण करते हुए 'योग्यता' का प्राथम्य माना है । 'योग्यता' क्या है ? योग्यता है—एक पद के अर्थ के साथ दूसरे पद के अर्थ का सम्बन्ध—'एकपदार्थेऽपरपदार्थसम्बन्धो योग्यता' (सिद्धान्त-मुक्तावली : शब्दखण्ड का० ८३) अथवा 'योग्यता' वह धर्म है जिसके द्वारा एक पदार्थ का दूसरे पदार्थ के साथ अन्वय (सम्बन्ध) सम्भव है—'योग्यता परस्परान्वयप्रयोजकधर्मवचनम् । तेन पयसा सिञ्चतीति वाक्यं योग्यम् । अस्ति च सेकान्वयप्रयोजकद्रवद्रव्यत्वं योग्यता जले कारणत्वेन जलान्वयप्रयोजकार्द्राकरणत्वं योग्यता सेकक्रियायाम् । अत एव वह्निना सिञ्चतीति वाक्यमयोग्यम् । वह्नेः सेकान्वयप्रयोजकद्रवद्रव्यत्वाभावात् ।

(परमलघुमञ्जूषा पृ० २९)

अर्थात् 'योग्यता' पदों के द्वारा उपस्थापित अर्थों का वह धर्म है जो उनके परस्पर अन्वय अथवा सम्बन्ध का प्रयोजक हुआ करता है । वस्तुतः इसी धर्म के कारण यह सम्भव है कि 'पयसा सिञ्चति' यह पदसमूह तो 'वाक्य' हो सकता है किन्तु 'अग्निना सिञ्चति' इत्यादि सरीखे पदोच्चय 'वाक्य' नहीं हो सकते । 'पयसू' इस पद के अर्थ (जलरूप द्रव्य) में एक योग्यता है और वह है जलरूप द्रव्य का 'द्रवत्व' जो कि सींचने की क्रिया के साथ इसके अन्वय अथवा सम्बन्ध का स्वभावतः प्रयोजक है । इसी प्रकार 'सिञ्चति' पद के अर्थ अर्थात् सिञ्चन की क्रिया में

भी एक योग्यता है और वह है उसका (सेकक्रिया का) किसी वस्तु को आर्द्र करना अथवा भिगोना जो कि अपने साथ जलरूप द्रवद्रव्य को अपने करण (साधकतम) रूप से अन्वित करने में अनायास समर्थ है। इससे यह स्पष्ट है कि वे ही पदोच्चय, जैसे कि 'पयसा सिञ्चति' आदि, जो योग्य हैं (अर्थात् ऐसे पदार्थों के उपस्थापक हैं जिनमें परस्पर अन्वित अथवा सम्बद्ध होने का सामर्थ्य है) 'वाक्य कहे जा सकते हैं और ऐसे पदोच्चय जैसे कि 'वह्निना सिञ्चति' आदि, जिनके पदार्थों में परस्परान्वय का प्रयोजक कोई धर्म नहीं—क्योंकि आग है एक तैजस पदार्थ और सेचन की क्रिया का अन्वय संभव है ऐसे पदार्थ से जो 'द्रव' रूप हो ! अयोग्य होने से 'वाक्य' नहीं कहे जा सकते। यह 'योग्यता' यद्यपि अर्थधर्म है किन्तु इसे पदोच्चय-धर्म माना जा सकता है और ऐसा मानना उपचार का ही आश्रय लेना है। अर्थ और योग्यता का साक्षात् सम्बन्ध है जिससे यह सिद्ध है कि पद और योग्यता परम्परया सम्बद्ध है।

'आकाङ्क्षा' का अभिप्राय है श्रोता की यह जिज्ञासा कि किस पद का अर्थ किस पद के अर्थ का स्मारक है। सिद्धान्तमुक्तावलीकार (शब्दप्रकरणः का. ८४) ने आकाङ्क्षा की यह परिभाषा की है—'येन पदेन विना यत्पदस्यान्वयाननुभावकरवं तेन पदेन सह तस्याकाङ्क्षैर्यथः। क्रियापदं विना कारकपदं नान्वयबोधं जनयतीति तेन तस्याकाङ्क्षा।'

वाक्यरूप पदोच्चय में 'आकाङ्क्षा' का होना आवश्यक है और वस्तुतः स्वाभाविक भी है। एक पद दूसरे पद की आकाङ्क्षा किया करता है क्योंकि विना उसके अर्थ का स्मरण क्योंकर हो। जैसे किसी ने कहा—'घटमानय' यहाँ 'घटम्' यह कर्मकारक पद 'आनय' इस क्रियापद के विना किसी प्रकार का अन्वयबोध नहीं करा सकता। इसलिये यह स्पष्ट है कि 'घटम्' पद को 'आनय' पद की आकाङ्क्षा है और 'आनय' पद को 'घटम्' पद की। वस्तुतः तो यह आकाङ्क्षा श्रोता की जिज्ञासा है जिसका विषय पदों की परस्पर अर्थस्मारकता है। किसी वाक्य में एक पद दूसरे पद की आकाङ्क्षा रखा करता है—इसका वस्तुतः तात्पर्य यही है कि वाक्यवर्ती पद परस्पर साकाङ्क्ष अर्थ के बोधक है। महामाष्यकार भगवान् पतञ्जलि ने इसीलिये कहा है—

'परस्परव्यपेक्षां सामर्थ्यमेके। का पुनः शब्दयोर्व्यपेक्षा ?

न द्रूमशब्दयोरिति किं तर्हि अर्थयोरिति।'

(महामाष्यःसमर्थसूत्रभाष्य)

महावैयाकरण नागेशभट्ट ने 'आकाङ्क्षा' का उपर्युक्त भाष्यसम्मत अर्थ इस प्रकार स्पष्ट किया है—'वाक्यसमयग्राहिका आकाङ्क्षा। सा चैकपदार्थज्ञाने तदर्थान्वययोग्यार्थस्य यज्ज्ञानं तद्विषयेच्छा 'अस्यान्वयार्थः कः' इत्येवंरूपा पुरुपनिष्ठैव, तथापि तस्याः स्वविषयेऽर्थ आरोपः। अयमर्थोऽर्थान्तरमाकाङ्क्षति इति व्यवहारात्। इदमेवाभिधानापर्यवसानमिद्युच्यते—(परमलघुमञ्जूषा)'

अर्थात् 'आकाङ्क्षा' श्रोता की वह इच्छा है जिसका विषय किसी एक पद के अर्थज्ञान में उससे सम्बद्ध किसी दूसरे पद का अर्थज्ञान है। वस्तुतः आकाङ्क्षा ही वह सर्वप्रथम तत्त्व है जिससे कोई पदसमूह वाक्यरूप में पहचाना जाया करता है। इस अर्थ से अन्वित होने वाला अर्थ कौन है—यह जिज्ञासा तो श्रोता के मन की बात है किन्तु अर्थ पर इसका आरोप इसलिये कर दिया जाया करता है क्योंकि अर्थ ही यहाँ वक्ता की जिज्ञासा का विषय है। पदोपस्थापित अर्थों की परस्पर आकाङ्क्षा को ही पदार्थप्रतीति का अपर्यवसान भी कह सकते हैं।

'पयसा सिञ्चति' यह पदसमूह सर्वप्रथम इसलिये वाक्य है क्योंकि यहाँ 'आकाङ्क्षा' है क्योंकि इसका जो भी श्रोता है वह 'पयसा' इस पद के सुन लेने के बाद 'सिञ्चति' इस पद के सुनने की इच्छा रखा करता है और 'सिञ्चति' इस पद के सुनने पर 'पयसा' इस पद के सुनने अथवा स्मरण करने का इच्छुक हुआ करता है। इन दोनों पदों में साध्य-साधन भावरूप सम्बन्ध है और इसीलिये ये पद परस्पर साकाक्ष हैं और वाक्यरूप हैं।

आकांक्षा श्रोतुधर्म होने पर भी पदधर्म है—इस सम्बन्ध में 'तर्कभाषा' की यह युक्ति ध्यान देने योग्य है—

“...पदानि न साकांक्षाणि किंत्वर्थाः, फलादीनामाधेयानां तीराद्याधाराकांचित्त्वात् । न च विचार्यमाणे अर्था अपि साकांक्षाः । आकाङ्क्षाया इच्छारमकत्वेन चेतनधर्मत्वात् । सत्यम् । अर्थास्तावत् स्वपदश्रोतुरन्योन्यविषयाकांक्षाजनकत्वेन साकांक्षा उच्यन्ते । तद्द्वारेण तत्प्रतिपादकानि पदान्यपि साकांक्षाणीत्युपचर्यन्ते । एवमर्थाः सकांक्षाः परस्परान्वययोग्याः । तद्द्वारा पदान्यपि योग्यानीत्युपचर्यन्ते ।”

अर्थात् पद क्योंकि साकांक्ष होने लगे ? ये तो पदोपस्थापित अर्थ हैं जो साकांक्ष हो सकते हैं । किन्तु विचार करने पर अर्थ भी साकांक्ष नहीं दिखायी देते ! 'आकांक्षा' तो एक प्रकार की इच्छा है और इच्छा है चेतनधर्म ! तब भी उपचारतः अर्थों को परस्पर साकांक्ष कहा जा सकता है क्योंकि ये तो अर्थ ही हैं जो कि अपने-अपने उपस्थापक पदों के श्रोता के मनमें अपने परस्परान्वय की आकांक्षा उत्पन्न किया करते हैं । इसी प्रकार परस्पर साकांक्ष अर्थोंके उपस्थापक पदों को भी यदि साकांक्ष कहा जाया करे तो आपत्ति क्या है ? यहाँ भी उपचार-दृष्टि उचित ही है और युक्तियुक्त भी है । इसी प्रकार परस्पर साकांक्ष अर्थ ही परस्पर सम्बन्ध योग्य हो सकते हैं और इसलिये योग्यता भी अर्थगत ही हुआ करती है किन्तु परस्पर योग्य-अर्थों के प्रतिपादक पदों को भी उपचारतः 'योग्य' कहना ठीक ही है ।

'आसत्ति'—को भी वाक्यार्थबोध का एक आवश्यक उपाय माना गया है और इसीलिये इसे वाक्यरूप पदोच्चय में समन्वित धर्म कहा गया है । 'आसत्ति' का अभिप्राय है 'बुद्धयविच्छेद' अर्थात् श्रोता में पदप्रतीति का अविच्छिन्न प्रवाह । पदप्रतीति के प्रवाह की विच्छिन्नता दो कारणों से सम्भव है—(१) कालव्यवधान और (२) अन्वयानुपयुक्त पदान्तरव्यवधान । 'कालव्यवधान' का उदाहरण तो साहित्यदर्पणकार ने दे ही दिया है और वह है आज उच्चरित 'देवदत्तः' पद का काल उच्चरित 'गच्छति' पद से संगति का अभाव । 'अन्वयानुपयुक्तपदान्तरव्यवधान' के उदाहरण के रूप में 'गिरिभुक्तमग्निमान् देवदत्तेन' आदि पदोच्चय वैयाकरणों किंवा नैयायिकों द्वारा दिये गये हैं जहाँ 'गिरिः' और 'अग्निमान्' के बीच 'भुक्तम्' इस अन्वयायोग्य पद के व्यवधान तथा 'भुक्तम्' और 'देवदत्तेन' के बीच 'अग्निमान्' इस अनन्वयी (सम्बन्ध के अयोग्य) पद के व्यवधान में शाब्दबोध का होना असम्भव माना गया है । महावैयाकरण नागेशमहर्षि ने 'आसत्ति' का यही लक्षण किया है—

'प्रकृतान्वयबोधानुकूलपदाव्यवधानमासत्तिः । गिरिग्निमानित्यासञ्चम् । अनासन्नं च गिरिभुक्तमग्निमान् देवदत्तेनेति । (परमलघुमञ्जूषा)'

अर्थात् प्रकृत अन्वयबोध के प्रतिकूल पद का अव्यवधान ही 'आसत्ति' है । जैसे कि 'गिरिग्निमान्' अथवा 'भुक्तं देवदत्तेन' आदि पदोच्चय में 'आसत्ति' स्पष्ट दिखाई देती है । इस 'आसत्ति' से ही ये पदोच्चय वाक्य हैं क्योंकि इसीसे इनका शाब्दबोध अनायास हुआ करता है । जहाँ 'आसत्ति' नहीं हुआ करती जैसे कि 'गिरिभुक्तमग्निमान् देवदत्तेन' आदि सरीखे पदोच्चयों में, वहाँ शाब्दबोध भी नहीं हुआ करता और न वाक्य की रूपरेखा ही रहा करती है ।

सिद्धान्तमुक्तावलीकार ने भी 'आसत्ति' का यही आशय प्रकट किया है—'यत्पदार्थेन यत्पदार्थस्याऽन्वयोऽपेक्षितस्तयोरव्यवधानेनोपस्थितिः शाब्दबोधे कारणम्, तेन 'गिरिभुक्तमग्निमान् देवदत्तेन' इत्यादौ न शाब्दबोधः—(शब्दप्रकरणः का० ८२)'

अर्थात् 'आसत्ति' शाब्दबोध का एक आवश्यक कारण है और 'आसत्ति' है परस्पर अन्वय-योग्य पदार्थों की (और इसीलिये पदों की) अव्यवहित उपस्थिति । यदि कहीं परस्पर सम्बन्ध

शील पदार्थों की उपस्थिति में किसी प्रकार की विघ्नबाधा पड़ जाय तब न तो वहाँ वाक्यार्थ बोध हो सके और न वाक्य ही बन पाय ।

(ग) साहित्यदर्पणकार ने वाक्य की उपर्युक्त मीमांसा में काव्यप्रकाशकार के 'शब्दार्थों' (तददोषो शब्दार्थो सगुणावनलङ्कृती पुनः क्वापि-काव्यप्रकाश १.१)-इस लक्षण-खण्ड की ही वस्तुतः आलोचना की है । मम्मट ने 'दोषरहित, गुणसहित, अलङ्कृत किंवा यथास्थान अनलङ्कृत शब्दार्थयुगल' को काव्य स्वीकार किया था । मम्मट ने यह नहीं कहा था कि 'दोषरहित, गुणसहित, अलङ्कृत किंवा यथास्थान अनलङ्कृत वाक्य' काव्य है । विशिष्ट 'वाक्य' के बदले विशिष्ट शब्दार्थयुगल (शब्दार्थों) को 'काव्य' मानने में आचार्य मम्मट का सर्वप्रथम उद्देश्य 'साहित्य' में 'काव्य' की सीमा का विभाजन है । अलङ्कारशास्त्र के आरम्भ-युग से ही काव्य को 'शब्दार्थसाहित्य' (शब्दार्थो सहितौ काव्यम्—भामहः काव्यालंकार १.) कहा जा रहा था । मम्मट को काव्य की यह परिभाषा 'अव्याप्ति' दोष दूषित लगी । इस के निराकरण के लिये मम्मट ने 'विशिष्ट शब्दार्थसाहित्य काव्य है' यह काव्यलक्षण प्रवर्तित किया । साहित्यदर्पणकार भी वाक्य को काव्य नहीं मानते । उनके लिये भी एक विशिष्ट वाक्य ही काव्य है । किन्तु उन्होंने विशिष्ट शब्दार्थयुगल में काव्य की मान्यता के बदले 'विशिष्टवाक्य' (रसात्मकवाक्य) में काव्य की मान्यता पर जो बल दिया—वह एक नयी बात है । इस का रहस्य ? इसका एकमात्र रहस्य यही प्रतीत होता है कि साहित्यदर्पणकार ने रस को शरीरी मानकर उसके शरीर के रूप में 'वाक्य' की स्थापना की है । 'रस काव्य की आत्मा है'—यह तो रसध्वनिवाद का बीजमन्त्र है जिसमें यह स्पष्ट है कि 'रस' और 'काव्य' में शरीर-शरीरिभाव का दर्शन किया गया है । किन्तु साहित्यदर्पणकार ने 'रस' और 'वाक्य' में ही शरीरारमभाव को सिद्धि और साधना के सिद्धान्त का जो प्रतिपादन किया है वह एक विचित्र बात है । यदि वाक्य-शरीर और रसरूप आत्मतत्त्व का सम्बन्ध एक अर्थक सिद्ध सम्बन्ध है—क्योंकि यहाँ और किसी प्रकार का सम्बन्ध मानना तो अर्थ का ही अनर्थ करना होगा—तब तो यही परिणाम निकलता है कि जो भी योग्यता-आकांक्षा-किंवा आसक्ति-युक्त पदोच्चय होगा—क्योंकि आकांक्षादि विशिष्ट पदोच्चय को ही तो 'वाक्य' कहा गया है, वह अवश्य ही आत्मतत्त्व का अधिष्ठान होगा । किन्तु ऐसे वाक्य का कविकला से क्या संबन्ध ? वाग्व्यवहार में जो भी पदोच्चय प्रयुक्त होते हैं आकांक्षादि विशिष्ट ही होते हैं और वाक्य रूप में ही रहा करते हैं । किन्तु ऐसे पदोच्चयों में रसरूप आत्मतत्त्व कहाँ रहा करता है ! मम्मट की काव्य-परिभाषा तो काव्यात्मभूत रस को शब्दार्थयुगलरूप काव्य-शरीर की विशिष्टता के रूप में भी सोचना अनुचित समझती है और इसीलिये भदोषता-सगुणता और अलङ्कृतता की विशेषताओं को ही शब्दार्थशरीर की विशेषता के रूप में निर्धारित किया करती है । साहित्यदर्पणकार के लिये आकांक्षा-योग्यता और आसक्ति की ही विशेषतायें वाक्य की विशेषता के रूप में बच जाती हैं क्योंकि आत्मस्थानीय रस को तो वाक्य की विशेषता कहना ठीक नहीं लगता !

(घ) साथ ही साथ यहाँ एक और भी बात ध्यान देने की है और वह यह है 'शब्दार्थों' अथवा 'सम्पृक्तों वागर्थों' (कालिदास : रघुवंश १.१) के सम्बन्ध में तो शंका का कोई आतंक कहीं से नहीं दिखायी देता किन्तु 'वाक्य'के सम्बन्ध में भारतीय अथवा विदेशीय विचारक अभी तक एकमत नहीं हो पाये । 'वाक्य' रूप तत्त्व की अधिश्लेषणीयता न्यायमञ्जरीकार आचार्य जयन्तभट्ट के मुँह से सुनिये—

तत्र चैयं कल्पना-वर्णक्रमेण तावत् प्रथमपदज्ञानं ततस्सङ्केतस्मरणं, संस्कारश्च युगपद् भवतः, ज्ञानयोर्हि यौगपद्यं शास्त्रे प्रतिपिद्धं न संस्कारज्ञानयोस्ततः पदार्थज्ञानं तेनापि संस्कारः, पुनर्वर्णक्रमेण द्वितीयपदज्ञानं ततः संकेतस्मरणं पूर्वसंस्कारसहिनेन च तेन पट्ट-

(महावाक्य का स्वरूप-निरूपण)

वाक्योच्चयो महावाक्यम्—

(वाक्योच्चयरूप महावाक्य की विशेषता)

योग्यताकाङ्क्षासत्तियुक्त इत्येव ।

तरः संस्कारः पुनः पूर्ववर्णक्रमेण तृतीयपदज्ञानं संकेतस्मरणं पूर्वसंस्कारापेक्षः पदुत्तरः संस्कार इत्येवं पदज्ञानजनिते पीवरे संस्कारे पदार्थज्ञानजनिते च तादृशि संस्कारे स्थितेऽन्त्यपदार्थज्ञानानन्तरं पदसंस्कारात् सर्वपदविषयस्मृतिः पदार्थसंस्काराच्च पदार्थविषया स्मृतिरिति संस्कारक्रमात् क्रमेण द्वे स्मृती भवतः, तत्रैकस्यां स्मृतानुपारूढः पदसमूहो वाक्यमितरस्यामुपारूढः पदार्थसमूहो वाक्यार्थः ।अथवा कृतं स्मरणकल्पनया, अन्य-पदार्थज्ञानानन्तरं सकलपदार्थविषयो मानसोऽनुव्यवसायः शतादिप्रत्ययस्थानीयो भविष्यति, तदुपारूढानि पदानि वाक्यं तदुपारूढश्च पदार्थो वाक्यार्थः, तथाविधश्च मानसोऽनुव्यवसायः सकललोकसाक्षिवादप्रत्याख्येयःइत्थं स्मर्यमाणारूढं संकलनज्ञान-विषयीभूतं चेदं पदनिकुरम्बं वाक्यं तथाविधश्चैव वाक्यार्थः । (न्यायमञ्जरी-पृष्ठ ३६३, ३६४) अर्थात् जिसे 'वाक्य' कहते हैं वह एक इस प्रकार का पदनिकुरम्ब (पद समूह) है जिसमें अन्तिम पद तो अनुभव का विषय रहा करता है और उसके पूर्ववर्ती समस्त पद स्मृति-कोष से निकला करते हैं । अथवा 'वाक्य' के सम्बन्ध में यही मानना ठीक है कि वह एक ऐसा पदकदम्ब है जिसमें अन्तिम पद का अनुव्यवसाय (मानस प्रत्यक्ष) समस्त पूर्ववर्ती पक्षों का भी संग्रह कर लिया करता है ।

इसी प्रकार पाश्चात्य विचारक भी वाक्य का विश्लेषण अशक्य ही मानते हैं—

'Grammarians, philosophers and psychologists for the past two thousand years have been unable to agree upon the definition of the sentence. The reason for this lies in part in the complexity and variability of the language processes. Just as protoplasm assumes innumerable forms and is continuously undergoing change as long as it is living, so those vital processes, which we call language, being the manifestations of that same protoplasm and being equally protean in their transformations, defy the efforts of the philologist to reduce them to fixed and rigid formulas, and like protoplasm, they lose their identity when killed and sliced with the mental microtone. They are there like a microscopic preparation, stained beyond recognition by philological theories and methods—Pillsbury : The Psychology of Language (Page 254-55)'

इस उपर्युक्त विचार-विमर्श से तो यही सिद्ध है कि 'वाक्य' रसामकं काव्यम् की अपेक्षा 'रसामकं शब्दार्थनिकुरम्बं काव्यम्' कहना अधिक उचित है क्योंकि 'वाक्य' का विश्लेषण मले ही अभी तक अपूर्ण हो और संभवतः ऐसा ही रह भी जाय, 'शब्दार्थ निकुरम्ब' (शब्दार्थों) के सम्बन्ध में तो कोई सन्दिग्धता नहीं दिखायी देती ।

अनुवाद—'महावाक्य' वह है जो कि वाक्यों का उच्चय अथवा समूह हुआ करता है । जैसे योग्यता, आकांक्षा और आसत्ति से युक्त पद समूह ही 'वाक्य' हो सकता है जैसे

(वाक्य-द्वैविध्य)

इत्थं वाक्यं द्विधा मतम् ॥ १ ॥

इत्थमिति वाक्यत्वेन महावाक्यत्वेन च ।

(वाक्य-द्वैविध्य की प्रामाणिकता)

उक्तं च तन्त्रवार्तिके—

‘स्वार्थबोधसमाप्तानामङ्गाङ्गित्वव्यपेक्षया ।

वाक्यानामेकवाक्यत्वं पुनः संहृत्य जायते ॥’ इति ।

(वाक्य-द्वैविध्य का उदाहरण)

तत्र वाक्यं यथा—‘शून्यं वासगृहम्—’ इत्यादि (२६ पृ०) । महावाक्यं यथा—रामायण-महाभारत रघुवंशादि ।

पदोच्चयो वाक्यमित्युक्तम् ।

ही वही वाक्यसमूह ‘महावाक्य’ हो सकता है जो योग्यता, आकांक्षा और आसक्ति से युक्त हो ।

इस प्रकार ‘वाक्य’ के दो भेद स्पष्ट हैं । यहाँ ‘इत्थं’—(इस प्रकार से) का अभिप्राय है—‘वाक्य रूप से और महावाक्य रूप से’ वाक्य के द्वैविध्य का ।

‘वाक्य’ और ‘महावाक्य’ के सम्बन्ध में प्राचीनाचार्यों की यह उक्ति प्रमाण है—

‘अपने अपने अर्थबोधन में समाप्त (आकांक्षादि विशिष्ट) वे सभी पद-सन्दर्भ रूप ‘वाक्य’ जब परस्पर अङ्गाङ्गीभाव-सम्बन्ध से संबद्ध हो जाया करते हैं तब ‘एक वाक्य’ अथवा ‘महावाक्य’ रूप में दिखायी दिया करते हैं ।’

‘वाक्य’ के उदाहरण के रूप में ‘शून्यं वासगृहम्’ आदि श्लोकवाक्य देखे जा सकते हैं और ‘महावाक्य’ के उदाहरण तो रामायण, महाभारत, रघुवंश आदि महाकाव्य हैं ही ।

विमर्श—रसात्मक वाक्य को काव्य मानने वाले काव्याचार्य के लिये मीमांसक के ‘एकवाक्यत्व’ सिद्धान्त का ध्यान रखना स्वाभाविक ही है । ‘एकवाक्यता’ का मीमांसा-सिद्धान्त मन्त्र-ब्राह्मणात्मक शब्दराशिरूप वेद में ‘धर्म’ रूप परमार्थतत्त्व की सिद्धि के लिये प्रवर्तित हुआ था । कविराज विश्वनाथ ने काव्यरूप पदार्थ राशि में ‘एकवाक्यता’ का इसीलिये संकेत कर दिया है जिसमें ‘रस’ रूप काव्यार्थतत्त्व की सिद्धि में संदेह न रह जाय । काव्यरूपवाक्य किंवा महाकाव्यरूप महावाक्य में ‘एकवाक्यता’ की सत्ता एकप्रकार से ध्वनि दार्शनिक आचार्यों ने भी मान रखी है । आनन्दवर्धनाचार्य की यह उक्ति—

‘रामायणे हि करुणो रसः स्वयमादिकविना सूचितः ‘शोकः श्लोकत्वमागतः’ इत्येवं-वादिना । निर्व्यूढश्च स एव सीतास्यन्तवियोगपर्यन्तमेव स्वप्रबन्धमुपरत्रयता । महाभारते-ऽपि शास्त्ररूपे काव्यच्छायाव्यनि वृष्णिपाण्डवविरसावसानवैमनस्यदायिनी समाप्ति-श्रुतिवन्धता महाशुनिना वैराग्यजननतास्पर्यप्राधान्येन स्वप्रबन्धस्य दर्शयता मोक्षलक्षणः पुरुषार्थः शान्तो रसश्च मुख्यतया विवक्षाविषयत्वेन सूचिता ।’ (ध्वन्यालोकः उद्योत ४ र्थ) वस्तुतः काव्यों की ‘एकवाक्यता’ का एक सूक्ष्म सूचना है । किन्तु एक बात यहाँ अवश्य ध्यान देने की है और वह यह है कि आचार्य आनन्दवर्धन ने जिस ‘एकवाक्यता’ का यहाँ संकेत किया है वह काव्याचार्यों की मान्यता की एकवाक्यता है किन्तु विश्वनाथ कविराज ने जिस

(वाक्यस्वरूप निरूपक पदोच्चय का विरलेषण)

तत्र किं पदलक्षणमित्यत आह—

वर्णाः पदं प्रयोगार्हानन्वितैकार्थबोधकाः ।

यथा—घटः । प्रयोगार्हेति प्रातिपदिकस्य व्यवच्छेदः । अनन्वितेति वाक्य-
महावाक्ययोः । एकेति साकाङ्क्षानेकपदवाक्यानाम् । अर्थबोधका इति कचदत्त-
पेत्यादीनाम् । वर्णा इति बहुवचनमविवक्षितम् ।

‘एकवाक्यता’ का प्रतिपादन किया है वह मीमांसाचार्यों की ‘एकवाक्यता’ है । आनन्दवर्धनाचार्य की दृष्टि तो रसों के अङ्गाङ्गिभाव में महाकाव्यों की ‘एकवाक्यता’ का दर्शन करती है किन्तु विश्वनाथ कविराज ने आकांक्षादियुक्त पदोच्चयों और वाक्योच्चयों के अङ्गाङ्गिभाव में ही काव्यरूप वाक्य और महाकाव्यरूप महावाक्य को ‘एकवाक्य’ मान लिया है ।

अनुवाद—पहले यह बताया जा चुका है कि पद-सन्दर्भ ‘वाक्य’ है किन्तु जिसका सन्दर्भ वाक्य है उसका अर्थात् ‘पद’ का स्वरूप क्या है ? इसका बताना आवश्यक है । इसलिये ‘पद’ का लक्षण किया जा रहा है—

‘पद’ वे वर्ण हैं जो प्रयोग-योग्य हुआ करते हैं और किसी एक अनन्वित (किसी दूसरे पद के अर्थ से जिसका सम्बन्ध न हो, ऐसे) अर्थ के बोधक हुआ करते हैं ।

उदाहरण के लिये, ‘घटः’ (घड़ा) यह वर्ण-समुदाय (जो कि प्रयोग के योग्य है और एक अनन्वित अर्थ का अवबोधक है) पद है । यहाँ (कारिका में वर्णों के) ‘प्रयोगार्ह’-‘प्रयोगयोग्य’ कहने का अभिप्राय यह है कि प्रातिपदिक को-प्रत्ययरहित प्रकृति मात्र को- (जैसे कि ‘घट’ इस वर्ण-समुदाय को) पद न मान लिया जाय, ‘अनन्वित अर्थ के बोधक’ कहने का जो तात्पर्य है वह यह है कि ‘वाक्य’ और ‘महावाक्य’ को (जो कि परस्पर अनन्वित अर्थ के अवबोधक पद-समुदाय हैं) ‘पद’ न समझ लिया जाय और ‘एक अर्थ के बोधक’ कहने का प्रयोजन यह है कि परस्पर साकांक्ष पद-समूह (जो कि अनेक अर्थ के अवबोध कराने वाले हुआ करते हैं) ‘पद’ के रूप में न देख लिये जाय । साथ ही साथ ‘अर्थबोधक’ वर्णों को ही जो ‘पद’ कहा गया है वह इसीलिये जिसमें क, च, ट, तं, प इत्यादि निरर्थक वर्ण पद की श्रेणी से बाहर गिने जाय । यहाँ (कारिका में) ‘वर्णाः’ इस बहुवचन का अभिप्राय, अर्थात् वर्ण-बाहुल्य विवक्षित नहीं (क्योंकि प्रयोग-योग्य किंवा एक अनन्वित अर्थ के बोधक एक या दो भी वर्ण पद हुआ करते हैं) ।

विमर्श—यह पद-विचार इस बात का प्रमाण है कि साहित्यदर्पणकार को शब्द-दार्शनिकों का स्फोटवाद अभिप्रेत नहीं जिसके अनुसार वर्णों को पद नहीं माना जाया करता अपितु वर्ण और पद में व्यङ्ग्यव्यञ्जकभाव की कल्पना की जाती है । साहित्यदर्पणकार की दृष्टि में ‘पद’ का जो स्वरूप है वह मीमांसा-दर्शनकारों का निर्धारित स्वरूप है । मीमांसक वर्ण समुदाय को वाचक मानते हैं जैसा कि महामीमांसक कुमारिल स्वामी का कथन है—

‘ह्ये सत्यपि तेनात्र विज्ञेयोऽर्थस्य वाचकः ।

वर्णाः किन्तु क्रमोपेताः किन्तु वर्णाश्रयः क्रमः ॥

(अर्थ-प्रकार-निरूपण)

अर्थो वाच्यश्च लक्ष्यश्च व्यङ्ग्यश्चेति त्रिधा मतः ॥ २ ॥

(त्रिविध अर्थ का स्वरूप-विचार)

एषां स्वरूपमाह—

वाच्योऽर्थोऽभिधया बोध्यो लक्ष्यो लक्षणया मतः ।

व्यङ्ग्यो व्यञ्जनया ताः स्युस्तिस्रः शब्दस्य शक्तयः ॥ ३ ॥

ता अभिधाद्याः ।

क्रमः क्रमवता भङ्गमिति किं युक्तिसाध्यता ।

धर्ममात्रमसौ तेषां न वस्त्वन्तरमिष्यते ॥'

(श्लोकवार्तिक : शब्दनित्यताधिकरण २६५-२६६)

अर्थात् 'स्फोट की कल्पना तो निरर्थक ही है । वर्णसमुदाय ही पद है । यहाँ क्रमविशिष्ट वर्ण-वाचक हैं या वर्णक्रम-वाचक है—ये दो सम्भावनाएँ मले ही होती रहे किन्तु वस्तुतः जो बात है वह यही है कि क्रमविशिष्ट वर्ण भी वाचक हैं क्योंकि जो वर्णक्रम है वह कोई वर्ण-मित्र वस्तु नहीं अपितु एक प्रकार का वर्णधर्म है ।

अथवा—

विश्वनाथ कविराज की इस पद-मीमांसा पर नैयायिकों के पद-विचार का प्रभाव देखा जा सकता है । नैयायिक भी स्फोटवाद को नहीं मानते क्योंकि उनके अनुसार भी वर्ण ही वाचक हैं जैसा कि न्यायमञ्जरीकार ने स्पष्ट कहा है—

'इति विततया वर्णा एते धिया विपयीकृतां

दधति पदतां वाक्यरथं वा त एव च वाचकाः ।

न च तदपरः स्फोटः श्रोत्रे निभायवबोधने

न च विधिहतो वाच्ये वृद्धि विधातुमसौ समः ॥' (न्यायमञ्जरी, पृ० ३५५)

अनुवाद—(पद जिस 'अनन्वित एक अर्थ' के बोधक हुआ करते हैं वह) अर्थ तीन प्रकार का हुआ करता है—१ ला-वाच्यार्थ, २ रा-लक्ष्यार्थ और ३ रा-व्यङ्ग्यार्थ ।

इन त्रिविध अर्थों के स्वरूप का निरूपण किया जा रहा है—

इनमें 'वाच्य' अर्थ वह है जो अभिधा शक्ति द्वारा प्रतिपादित किया जाया करता है, 'लक्ष्य' अर्थ वह अर्थ है जो लक्षणाशक्ति द्वारा बोधित हुआ करता है और 'व्यङ्ग्य' अर्थ उसे कहते हैं जो व्यञ्जना शक्ति द्वारा अवगत किया जाया करता है । इस प्रकार शब्द की जो शक्तियाँ हैं वे भी तीन ही हुआ करती हैं ।

यहाँ कारिका में 'ताः'-उन (शक्तियों) का अभिप्राय है शब्द की अभिधा आदि (अर्थात् लक्षणा और व्यञ्जना) शक्तियों का ।

विमर्श—अभिधा, लक्षणा और व्यञ्जना को विश्वनाथ कविराज ने शब्द की त्रिविध शक्तियों माना है । अन्य आचार्य इन्हें 'वृत्तियों' अथवा 'व्यापार' कहा करते हैं । महावैयाकरण नागेश मठ ने स्पष्ट कहा है—

'सा च वृत्तिरिधा शक्तिर्लक्षणा व्यञ्जना च'—(परमलघुमंजूषा)

अर्थात् शब्द की वृत्तियाँ तीन हैं—शक्ति (अभिधा), लक्षणा और व्यञ्जना । वस्तुतः शब्द-दर्शन

(अभिधा शक्ति-निरूपण)

तत्र संकेतितार्थस्य बोधनादग्रिमाभिधा ।

के आचार्य 'शक्ति' को 'अभिधा वृत्ति' का ही पर्याय माना करते हैं जैसा कि वैयाकरण सिद्धान्त-संज्ञाकार का कथन है—

'शक्तिस्त्रिधा रूढियोंगो योगरूढिश्च ।'

अर्थात् 'शक्ति' अथवा 'अभिधा' त्रिविध हुआ करती है—रूढि, योग और योगरूढि ।

'वृत्ति' के लिये 'व्यापार' शब्द का भी प्रयोग प्रचुर रूप से पाया जाता है । काव्यप्रकाशकार ने 'अभिधा व्यापार' का प्रयोग किया है—'स मुख्योऽर्थस्तत्र मुख्यो व्यापारोऽस्याभिधो-च्यते'—(काव्यप्रकाश, उल्लास २५) ।

अभिधादि को 'वृत्ति' अथवा 'व्यापार' के बदले 'शक्ति' कहने में विश्वनाथ कविराज का कुछ उद्देश्य-विशेष है ।

मीमांसाचार्यों ने शब्द और अर्थ में नित्य अथवा स्वामाविक वाच्यवाचक भावरूप सम्बन्ध माना था और यह सिद्ध किया था कि पद में पदार्थप्रतिपादन की स्वामाविक शक्ति है । आचार्य आनन्दवर्धन ने व्यञ्जना को पद-पदार्थ की औपधिक शक्ति कहा था । शक्ति को अतिरिक्त पदार्थ मानने वाले मीमांसक हैं । नैयायिकों का मीमांसकों से शक्ति की अतिरिक्त मान्यता पर पर्याप्त विवाद होता रहा है । आलंकारिकों ने इस विवाद से अपने आप को पृथक् रखते हुए 'व्यापार' 'वृत्ति' किंवा 'शक्ति' को समानार्थक माना । ध्वनिकार आचार्य आनन्दवर्धन ने 'अभिधा' को 'अभिधान-शक्ति' किंवा 'व्यञ्जना' को 'अवगमनशक्ति' कहा है—

'न हि यैवाभिधानशक्तिः सैवावगमनशक्तिः' । (ध्वन्यालोक-तृतीय उद्योत)

आचार्य अभिनव गुप्त भी अभिधादि को 'व्यापार' अथवा 'शक्ति' दोनों कहा करते हैं—

'त्रयो ह्यत्र व्यापाराः संवेद्यन्ते—पदार्थेषु सामान्यारमस्वमिधाव्यापारः, समयापेक्षया-थ्यावगमनशक्तिर्ह्यभिधा' (ध्वन्यालोक लोचन, पृष्ठ ५६)

'तेन समयापेक्षा वाच्यावगमशक्तिरभिधाशक्तिः । तदन्यथानुपपत्तिसहायार्थावबोधन-शक्तिस्तात्पर्यशक्तिः । मुख्यार्थवाधादिसहकार्यपेक्षार्थप्रतिभासनशक्तिर्लक्षणाशक्तिः । तच्छु-क्तिप्रयोपजनिताथ्यावगममूलजाततत्प्रतिभासपवित्रितप्रतिपत्प्रतिभासहायार्थद्योतनशक्तिर्ध्व-ननव्यापारः ।' (ध्वन्यालोक लोचन, पृष्ठ ६२)

इस प्रकार विश्वनाथ कविराज का अभिधादि को शक्ति कहना सर्वथा युक्तियुक्त है । 'अभिधा शक्ति है जिसका स्फुरण अभिधान है'—इत्यादि विचारधारा इसी बात को प्रमाणित करती है कि शब्द और अभिधादि शक्ति में शक्तिमान् और शक्ति का सम्बन्ध है । इस 'शक्तिशक्तिमद्भाव' के ही कारण शब्द और अर्थ एक आत्मतत्त्व के अपृथक् सिद्ध भाग हैं—

'यदन्तः शब्दतत्त्वं तु नादैरेकं प्रकाशितम् । तदाहुरपरे शब्दं तस्य वाक्ये तथैकता ।

अर्थभागैस्तथा तेषामान्तरोऽर्थः प्रकाशते । एकस्यैवात्मनो भेदौ शब्दार्थावपृथक् स्थितौ ॥'

(मर्तृहरिः, वाक्यपदीय)

अनुवाद—इन त्रिविध शब्द, शक्तियों में 'अभिधा शक्ति' वह शक्ति है जिससे संकेतित (प्रसिद्ध) अर्थ का अवबोध हुआ करता है और इसीलिए जिसे शब्द की प्रथम (मुख्य) शक्ति कहा करते हैं ।

(संकेतग्रह के उपाय)

उत्तमवृद्धेन मध्यमवृद्धमुद्दिश्य 'गामानय' इत्युक्ते तं गवानयनप्रवृत्तमुपलभ्य वालोऽस्य वाक्यस्य 'सास्नादिमत्पिण्डानयनमर्थः' इति प्रथमं प्रतिपद्यते, अनन्तरं च 'गां बधान' 'अश्वमानय' इत्यादावावापोद्वापाभ्यां गोशब्दस्य 'सास्नादिमानर्थः' आनयनपदस्य च 'आहरणमर्थः' इति संकेतमवधारयति । क्वचिच्च प्रसिद्धपदसमभिव्याहारात्, यथा—'इह प्रभिन्नकमलोदरे मधूनि कधुकरः

(किसी पद के संकेतित अथवा प्रसिद्ध अर्थ का बोधन कराने वाली शक्ति तो 'अभिधा' हुई और) किसी पद के संकेत (शक्ति) का ग्रहण जिन उपायों से हुआ करता है वे ये हैं—

(१) वृद्ध व्यवहार—किसी परिवार में किसी गृहस्वामी ने किसी गृहसेवक को आदेश दिया—'गामानय'-गौ लाओ' । इस वाक्य के सुनते गृहसेवक गौ लाने लगा । अब परिवार का बालक, जो अपने बड़े-बूढ़ों का यह व्यवहार देख रहा है, सर्वप्रथम केवल इतना समझा करता है कि 'गामानय'-'गौ लाओ' इस वाक्य का अर्थ 'एक सास्नादि विशिष्ट प्राणिविशेष का लाना' है । इसके बाद उसने ऐसे भी वाक्य सुने—'गां बधान'-'गौ बांध दो' 'अश्वमानय'-'घोड़ा लाओ' आदि आदि । अब जब उसे यह पता चला कि 'गामानय'-'गौ लाओ' के प्रयोग से सास्नादियुक्त प्राणिविशेष लाया गया और 'अश्वमानय' 'घोड़ा लाओ' के प्रयोग से एक दूसरे प्रकार का प्राणिविशेष तब उसे शब्दों के इस आवापोद्वाप-(रखने-हटाने) से गो पद का (और इसी भाँति अश्व पद का) सास्नादिविशिष्ट प्राणिरूप अर्थ (और इसी भाँति केसरादिविशिष्ट प्राणिरूप अर्थ भी) का पता चल गया । इसी प्रकार 'गामानय' और 'गां बधान' आदि वाक्य प्रयोग में 'आनयन' और 'बन्धन' की भिन्न-भिन्न क्रियाओं का दर्शन करते बालक को इसी आवापोद्वाप से यह भी पता चल गया कि 'आनय' का अर्थ 'आहरण'—'ले आना' हुआ करता है (और 'बधान' का अर्थ 'बन्धन'—'बाँधना' हुआ करता है) । इस प्रकार यह स्पष्ट है कि बालक को 'गाम्', 'आनय' 'अश्वम्', 'बधान' आदि आदि पदों के संकेत (शक्ति) का ग्रहण वृद्ध व्यवहार से ही सबसे पहले संभव हुआ करता है ।

(२) कहीं-कहीं 'प्रसिद्धार्थपदसमभिव्याहार'—अर्थात् किसी प्रसिद्धार्थक पद के—ऐसे पद के, जिसका अर्थ पहले से जाना जा चुका हो—समभिव्याहार अथवा साहित्य से भी संकेत का ग्रहण हुआ करता है जैसे कि इस वाक्य अर्थात् 'इह प्रभिन्नकमलोदरे मधूनि मधुकरः पिवति'—'इस खिले कमल के भीतर मधुकर (भ्रमर) मधु पान कर रहा है' में (जहाँ 'कमल' इस पूर्वपरिज्ञातार्थक पद के समभिव्याहार (साहचर्य) से 'मधुकर' इस पद का, भ्रमररूप अर्थ में, संकेतग्रह हुआ करता है ।

(३) कहीं पर 'आप्तोपदेश' अर्थात् प्राप्त अथवा किसी प्रामाणिक व्यक्ति के उपदेश से भी संकेत का अवधारण किया जाया करता है जैसे कि 'अयमश्वशब्दाच्यः'—'यह प्राणी वह है जिसे अश्व कहा करने है' इत्यादि स्थलों पर (जहाँ किसी श्रेष्ठ प्रामाणिक व्यक्ति ने 'अश्व' पद का संकेतग्रह किसी बालक को अपने कथन-मात्र से मानो अंगुली पकड़ कर, करा दिया है) ।

पिबति' इत्यत्र । कचिदाप्तोपदेशान्, यथा—'अयमश्वशब्दवाच्यः' इत्यत्र । तं च सङ्केतितमर्थं बोधयन्ती शब्दस्य शक्त्यन्तरानन्तरिता शक्तिरभिधा नाम ।

अब इन्हीं उपायों से जाते गये संकेतित अर्थ का अवबोधन कराने वाली जो शब्द-शक्ति है वही शक्ति 'अभिधा' नाम की शक्ति है । यह शक्ति इस लिये शब्द की मुख्यशक्ति मानी जाया करती है क्योंकि किसी शब्द और उसकी अभिधान के बीच अन्य कोई भी शब्दशक्ति नहीं आया करती । (जब की शब्द और उसकी अन्य शक्तियों जैसे कि लक्षणा के ही बीच में अभिधा का व्यवधान पढ़ा करता है क्योंकि अभिहित अर्थ में बाधादि के ही कारण तो लक्षणा का स्वरूपोत्थान सम्भव है ।)

विमर्श—(क) शब्द और अर्थ में परस्पर सम्बन्ध है—यह सिद्धान्त तो सर्वमान्य है । किन्तु यह सम्बन्ध औत्पत्तिक अथवा स्वामाविक है या साङ्केतिक अथवा कृत्रिम है—इस विषय में विचारकों का मतभेद है । पूर्वमीमांसादर्शन का एक सूत्र है—'कर्मके तत्र दशानात्' (मीमांसासूत्र-१. १. ६.) जिसका अभिप्राय यह है कि अपने आप में किसी शब्द का किसी अर्थ से कोई संबंध नहीं किन्तु सङ्केत के द्वारा ही कोई शब्द किसी अर्थ का बोध करवाया करता है जिससे यही निष्कर्ष निकल सकता है कि सङ्केत के कारण ही कोई शब्द किसी अर्थ का वाचक हो सकता है न कि स्वतः । यह सिद्धान्त न्यायदर्शन के शब्दार्थविषय सिद्धान्त का पूर्वरूप था जिसके विरोधमें मीमांसादर्शनकार महाषि जैमिनि ने 'औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन सम्बन्धः' इत्यादि (मीमांसासूत्र १. १. ५) सूत्र में यह सिद्ध किया था कि शब्द और अर्थ का सम्बन्ध नित्य है न कि अनित्य अथवा कार्य । यद्यपि इन उपर्युक्त परस्पर विरुद्ध मतों का उत्थान वेदरूप शब्दराशि और अर्थराशि की अपौरुषेयता या पौरुषेयता (परमपुरुषकृतता) की सिद्धि के रूप में ही हुआ था किन्तु इनका प्रभाव इतना व्यापक रहा कि 'शब्दार्थसम्बन्ध' के विषय में ये ही दो मत रूढमूल हो गये और सभी पदवाक्यप्रमाणवित् इन्हीं दोनों में से किसी एक के पक्षपाती बनकर दो दलों में बंट गये । न्यायदर्शनकार महाषि गौतम के अनुसार 'शब्दार्थव्यवस्था' का आधार 'समय' (संकेत) है जैसा कि 'न सामयिकत्वाच्छब्दार्थसम्प्रत्ययस्य'—इस (न्यायदर्शन २. १. ५५) सूत्र से सिद्ध है । शब्द से अर्थ के सम्प्रत्यय अथवा बोध के 'सामयिक' होने का अभिप्राय है—'अभिधानामिधेय-नियमनियोग' (वात्स्यायनभाष्य २. १. ५५) का । यह 'अभिधानामिधेयनियमनियोग' क्या है ? अभिधान (शब्द) और अभिधेय (अर्थ) के 'नियम' का अभिप्राय है 'गो शब्द का अर्थ सास्नादियुक्त प्राणिविशेष है, अश्व शब्द का अर्थ केसरादियुक्त प्राणिविशेष है'—इत्यादि प्रकार की व्यवस्था का । इस नियम अथवा व्यवस्था के सम्बन्ध में 'नियोग' का तात्पर्य है—सृष्टि के आरम्भ में ही, इस व्यवस्था के लिये, परमेश्वर के किये गये 'समय' अथवा 'संकेत' का (अभिधानामिधेय-योर्नियमो गोशब्दस्य सास्नादिमानेच्छां पृथमश्वशब्दस्य केसरादिमानेवेति । तस्मिन्नि-योगो बोद्धव्य इति भगवतः परमेश्वरस्य सर्गादौ सोऽयं समय इति—न्यायवार्तिक तात्पर्य-टीका—२. १. ५५) न्यायदर्शन की इस प्राचीन विचारधारा का अनुसरण करने वाले नैयायिकों ने शब्दार्थविषयक इस 'संकेत' अथवा 'ईश्वरेच्छा' को शक्ति के रूप में स्वीकार किया । नव्यन्याय ने इसमें इतना परिवर्तन कर दिया कि 'ईश्वरेच्छा' को शक्ति न मानकर 'इच्छामात्र' को शक्ति मान लिया । इस प्रकार नैयायिकों की दृष्टि में शक्ति (अभिधा) और संकेत (समय अथवा ईश्वरेच्छा या इच्छा मात्र) एक ही तत्त्व के दो भिन्न-भिन्न नाम हैं ।

किन्तु नैयायिकों की यह उपर्युक्त मान्यता न तो मीमांसकों को मान्य हुई और न वैयाकरणों को । मीमांसकों के अनुसार और साथ ही साथ वैयाकरणों की भी दृष्टि में 'शक्ति' और 'संकेत'

(संकेत का क्षेत्र)

सङ्केतो गृह्यते जातो गुणद्रव्यक्रियासु च ॥ ४ ॥

(चतुर्विध संकेत-क्षेत्र का व्यवस्था-निरूपण)

जातिर्गोपिण्डादिपु गोत्वादिका । गुणो विशेषाधानहेतुः सिद्धो वस्तुधर्मः ।
शुक्लादयो हि गवादिकं सजातीयेभ्यः कृष्णगवादिभ्यो व्यावर्तयन्ति । द्रव्यशब्दाः

एक नहीं अपि तु दो भिन्न वस्तुयें हैं । 'शक्ति' संकेत नहीं किन्तु संकेत 'प्राज्ञ' है । शब्द में अभिधा शक्ति है यह बात संकेत के जानने से जानी जा सकती है । शक्ति अथवा अभिधा 'संकेत' नहीं है । (उद्योत, पृष्ठ ९) ने मीमांसकों और वैयाकरणों के अनुसार शक्ति अथवा अभिधा का यहीं पार्थक्य निर्दिष्ट किया है—

'संकेतप्राज्ञं शक्त्याख्यपदार्थान्तरमभिधा'

परमलघुमञ्जूपाकार महावैयाकरण नागेश मट्ट (प. ल. म-शक्तिविचार) ने स्पष्ट ही कहा है—
'उक्त ईश्वरसंकेत एव शक्तिरिति नैयायिकमतं न युक्तम् । 'अयमेतच्छब्दक्यः' 'अत्राख्य शक्तिः' इत्यस्य संकेतस्य शक्तिः पार्थक्येन प्रसिद्धत्वात् ।'

(ख) साहित्यदर्पणकार ने मीमांसक-वैयाकरण-सम्मत शक्तिसिद्धान्त का अनुसरण किया है । 'अभिधा संकेतित का अर्थ का बोधन कराने वाली शक्ति है' (तत्र संकेतितार्थस्य बोधनादग्रिमा-सभिधा)—इस विश्वनाथ कविराजकृत अभिधालक्षणों में यह स्पष्ट है कि 'संकेत और अभिधा' एक नहीं किन्तु भिन्न-भिन्न हैं 'उन-उन संकेतित अर्थों का बोधन कराने वाली जो शब्दशक्ति है वह अभिधा नाम की शक्ति है' (तं तं संकेतितमर्थं बोधयन्ती शब्दस्यशक्तिरभिधा नाम)—इस अभिधा लक्षणपरिष्कार से इसका भी संकेत कर दिया गया है कि 'अभिधा' और 'शक्ति' पर्यायशब्द नहीं । साहित्यदर्पणकार का यह संकेत युक्तियुक्त किंवा विचारपूर्ण है । अलंकारशास्त्र में 'शक्तिविचार' के लिये तो यह परमावश्यक है कि 'अभिधा' और 'शक्ति' इन पदों को भिन्नार्थक रखा जाय । अन्यथा 'संकेतित अर्थ का बोधन कराने वाली जो शक्ति है वह 'शक्ति' है—इस प्रकार के शक्ति (अभिधा)—लक्षण में लक्ष्यलक्षणसांकर्य क्योंकि मिटाया जा सके !

(ग) साहित्यदर्पणकार ने 'संकेतग्रह' के उपायों में वृद्धव्यवहार, प्रसिद्धपद समामिहार तथा आप्तोपदेश—इन तीनों उपायों का ही निर्देश किया है किन्तु साहित्यदर्पण के व्याख्याकारों ने इस उपायत्रय को उपलक्षण मानकर अन्य समस्त उपायों का यहाँ समावेश कर दिया है । संकेतग्रह के निम्नलिखित आठ उपाय परम्परा से माने जाते आ रहे हैं—

'शक्तिग्रहं व्याकरणोपमानकोपाप्तवाक्याद् व्यचहारतश्च ।

वाक्यस्य शेषाद् विवृतेर्वदन्ति साश्रिष्यतः सिद्धपदस्य दृष्ट्याः ॥'

अर्थात् व्याकरण, उपमान, कोप, आप्तवचन, व्यवहार, वाक्यशेष, विवृति और प्रसिद्धपदसाश्रिष्य-ये आठ उपाय शक्तिग्रह अथवा संकेतज्ञान के प्रयोजक हैं । विश्वनाथ कविराज ने इन में से तीनों का ही जो उल्लेख किया वह इसीलिये क्योंकि वाक्य में ही पद का संकेतग्रह युक्तियुक्त हुआ करता है और साथ ही साथ अलंकार शास्त्र में 'शक्तिग्रह' के विवेचन में इन तीन उपायों का ही विवेचन समीचीन है ।

अनुवाद—इन उपर्युक्त उपायों से जिस संकेत का ग्रहण हुआ करता है उसके चतुर्विध क्षेत्र हैं जैसे कि (१) जाति, (२) गुण, (३) ब्रह्म और (४) क्रिया ।

इस चतुर्विध संकेत-क्षेत्र में 'जाति' वह है (जिसे पदार्थ का प्राणप्रद निश्चय वस्तुधर्म कहा करते हैं और उदाहरण के लिए) जिसे 'गौ' आदि व्यक्तियों में 'गोत्व' आदि के रूप

एकव्यक्तिवाचिनो हरिहर-डित्थडनित्थादयः । क्रियाः साध्यरूपा वस्तुधर्माः पाकादयः । एषु हि अधिश्रयणावश्रयणान्तादिपूर्वापरीभूतो व्यापारकलापः पाका हिशब्दवाच्यः । एष्वेव हि व्यक्तेरुपाधिषु संकेतो गृह्यते, न व्यक्तौ; आनन्त्यव्यभिचारदोषापातात् ।

में देखा जाया करता है । 'गुण' उसे कहते हैं जो एक नित्य वस्तुधर्म है और जिसके द्वारा सजातीय वस्तु व्यक्तियों एक दूसरे से पृथक् रूप से पहचानी जाया करती हैं । उदाहरण के लिये 'शुक्ल' आदि गुण । ये 'शुक्ल' आदि गुण ऐसे वस्तुधर्म हैं (जो नित्य हैं, वस्तु-व्यक्तियों में समवेत रहा करते हैं और) जिनसे शुक्ल वर्णवाली वस्तु-व्यक्तियाँ कृष्णादि-वर्णवाली वस्तु-व्यक्तियों से व्यावृत्त की जाया करती हैं जैसे कि किसी गोव्यक्ति का शुक्ल-गुण उसे सजातीय कृष्णादिवर्णवाली गोव्यक्तियों से व्यावृत्त किया करता है । 'द्रव्य' वह है जिसे वस्तु-व्यक्ति की 'संज्ञा' कह सकते हैं और ऐसे शब्द जैसे कि हरिहर, डित्थ, डनित्थ आदि द्रव्यवाचक अथवा संज्ञावाचक (यदृच्छामक) शब्द माने जाया करते हैं क्योंकि ये एक व्यक्ति के ही वाचक हुआ करते हैं । (चतुर्थ संकेत-क्षेत्र अर्थात्) 'क्रिया' उसे कहते हैं जो एक ऐसा वस्तुधर्म है जो सिद्ध नहीं अपितु साध्य रहा करता है जैसे कि 'पाक' आदि । 'पाक' आदि शब्द इसलिए क्रियावाचक शब्द हैं क्योंकि ये अधिश्रयण (चूहे पर घरतन चढ़ाने) से लेकर अवश्रयण (सिद्ध अन्न के पात्र के चूहे से उतारने) तक के क्रमशः होने वाले जितने भी कार्यकलाप हुआ करते हैं उन सब का अभिप्राय अपने में रखा करते हैं ।

ये उपर्युक्त जाति, गुण, द्रव्य और क्रिया में वस्तुतः व्यक्तियों की चतुर्विध उपाधियाँ हैं और इन्हीं में शब्दों का संकेत-ग्रह संभव है न कि व्यक्तियों में । व्यक्तियों में संकेतग्रह इसलिए युक्तियुक्त नहीं क्योंकि कहीं तो 'गो' शब्द एक और कहीं गोव्यक्तियाँ अगणित (आनन्त्य दोष) ! यदि एक किसी गोव्यक्ति में गोपद का संकेतग्रह हो चुके तो अन्य गोव्यक्तियाँ, जहाँ संकेतग्रह नहीं हुआ, क्योंकि 'गो' पद से अभिहित होने लगे (व्यभिचार दोष) !

विमर्श—(क) जाति, गुण, द्रव्य और क्रिया-इन चारों को शब्द का संकेतित अर्थ सिद्ध करने वाले जो विचारक हैं वे वैयाकरण हैं । वैयाकरणों ने शब्दों की 'चतुष्टयी प्रवृत्ति' मानी है जिसका आधार महाभाष्यकार भगवान् पतञ्जलिका वचन है—

'चतुष्टयी शब्दानां प्रवृत्तिः' (महाभाष्यः ऋल्लक्सूत्रचार्तिक व्याख्यान)

यह वैयाकरणमत 'उपाधिशक्तिवाद' कहा जाता है । इसके अनुसार भाषा की समस्त शब्दराशि का यह वर्गीकरण है—

१—जातिशब्द, २—गुणशब्द, ३—क्रियाशब्द, ४—द्रव्यशब्द अथवा यदृच्छाशब्द ।

'उपाधिशक्तिवाद' की दृष्टि में 'जाति' वह नित्य वस्तुधर्म है जो प्रत्यक्षसिद्ध है किंवा वस्तुसंस्थान विशेष के द्वारा अभिव्यङ्ग्य है । इस वस्तु धर्म को 'पदार्थ का प्राणप्रद' कहा जाता है क्योंकि इसीके द्वारा शब्द व्यवहारयोग्य हुआ करते हैं । यद्यपि यह ठीक है कि जातिरूप वस्तुधर्म से किसी प्रकार का प्रवृत्तिनिवृत्तिरूप प्रयोजन नहीं संपन्न हो सकता किन्तु इसका यह अभिप्राय नहीं कि 'व्यक्ति' को शब्द का संकेतित अर्थ मान लिया । यदि 'व्यक्ति' को शब्द का संकेतित अर्थ माना जाय तब प्रश्न यह उठता है कि क्या गो शब्द यावद्विश्वव्याप्त समस्त गो व्यक्तियों को

उपस्थापित करता है या किसी (पुरो दृश्यमान) गो व्यक्ति को? अब गोशब्द का संकेतग्रह समस्त गोव्यक्तियों में तो हो नहीं सकता क्योंकि कहीं तो एक 'गो' शब्द और कहीं अनन्तानन्त गोव्यक्तियाँ! मला एक गोशब्द में यह सामर्थ्य कहीं जो अनन्त गोव्यक्तियों को हमारे मानस-पटल पर अंकित कर सके! किन्तु इसका यह निष्कर्ष नहीं कि एक गोव्यक्ति ही गोशब्द के अर्थ के रूप में प्रतीत हुआ करे। यदि ऐसा होने लगे तब तो एक गोरूप पिण्डविशेष को छोड़कर और किसी भी गोरूप पिण्डविशेष के लिये गोशब्द का प्रयोग नहीं हो सकता! इस प्रकार 'आनन्त्य' और 'व्यभिचार'-इन दोनों दोषों की संभावना और उपस्थिति में व्यक्ति तो कदापि शब्द का अर्थ नहीं। इसके अतिरिक्त 'व्यक्ति-शक्तिवाद' में एक और भी बड़ी आपत्ति यह है कि सभी जातिवाचक, गुणवाचक, क्रियावाचक किंवा संज्ञावाचक शब्द पर्यायवाचक बन जाते हैं और किसी प्रकार का वाक्यविश्लेषण अथवा शब्द-वर्गीकरण निरर्थक हो जाता है। जैसे कि 'गौः, शुद्धः, चलो, दित्यः' यह शब्दप्रयोग, जिसका 'उपाधि-शक्तिवाद' के अनुसार तो अर्थ असंकीर्णरूप से स्पष्ट है (क्योंकि यहाँ 'गौः शुद्धवर्णवान् चलन-क्रियवान् दित्यसंज्ञकः' यह अर्थ विवक्षित है), 'व्यक्ति-शक्तिवाद' में इसलिये संकीर्ण किंवा एकार्थक हो जाता है क्योंकि जब व्यक्ति ही पदार्थ है और प्रस्तुत प्रसंग में गोव्यक्ति एक ही है तब तो यह निश्चित ही है कि 'गौः' 'शुद्धः' 'चलः' और 'दित्यः' में कोई विषयविभाग नहीं और ये चारों शब्द 'वट' और 'कलश' शब्दों की भाँति एकार्थक हैं और एक साथ कदापि प्रयोग-योग्य नहीं। 'उपाधि-शक्तिवाद' में ऐसी बात नहीं क्योंकि इसके अनुसार-'गौः', 'शुद्धः', 'चल' और 'दित्य'-इन चतुर्विध शब्दों का प्रवृत्तिनिमित्त जाति, गुण, क्रिया और संज्ञा का उपाधि-चतुष्टय हुआ करता है जिसकी दृष्टि से न तो इनमें पर्यायशब्द का ही भ्रम संभव है और न प्रयोग-सांकेय की ही कोई संभावना है।

उपाधि-शक्तिवाद को दृष्टि में शब्द का 'जाति' रूप प्रवृत्तिनिमित्त वह नित्य, एक किंवा 'अनेकानुगत सामान्य' रूप धर्म है जिसके कारण पदार्थमक शब्दों का एक महासमुदाय 'जाति-वाचक' शब्द के रूप में प्रथम पहचाना जाया करता है। कतिपय विचारका जैसे कि मीमांसक लोग केवल 'जाति' को ही शब्दमात्र का प्रवृत्तिनिमित्त मानते हैं और 'जाति-शक्तिवाद' को ही सर्वमान्य सिद्ध करते हैं। इन 'केवल जाति-शक्तिवादी' लोगों की विचारधारा का जो रूप है उसे न्यायमञ्जरीकार जयन्तमठ ने इस प्रकार अंकित किया है—

'ननु जाति विशेषगत्वेन शक्ति च विशेष्यत्वेन वधयति गोशब्दः? न शक्नोति वक्तु-मतिमारप्रसङ्गात् । न च व्यक्षयवगतौ गतिरन्या नास्ति यत् ह्यनन्तं शब्दे भारभारोपयमे- न हि वयं शक्तिप्रतीतिं भवन्तीमपह्महे नापि भवन्तीं जातिप्रतीतिमपह्नुमहे, उभयप्रतीतेः प्रयासवेदनीयत्वात्, उभयत्र चाभिवात्री शक्तिरतिभारः, शब्दस्यान्यतरप्रतीत्या चान्यतर-प्रतीतिसिद्धेः, तत्र गोशब्दः किं जातौ वर्तमानो शक्तिमाहोस्विद्ध्यक्तौ वर्तमानो जाति-मादिपविति विचारणायां जानोर्विशेषगत्वात् पूर्ववरं प्रतिपत्तिरिति सैव शब्दार्थो भवितु-मर्हति तस्यां च शब्दाद्भवगतायां तत् एव व्यक्षयवगमः सेस्यतीति नोभयत्र शब्दो व्यापारः । 'तद्विद्वान्प्रथमप्रयत्नं यच्च शब्दे उच्चरिते व्यक्षिरवगम्यते स किं शब्दाद्भूत जातेरिति विवेको न प्रत्यक्षः स युक्त्याऽवगम्यते, शब्दस्य द्वयाभिधाने यत्नगौरवाद्द्विरभ्य व्यापारस्य चाऽसंवेदनात्, अन्तरणापि च शब्दं जायवगमाद् व्यक्तिप्रतीतिदर्शनाच्च जातित एवैषा व्यक्तिप्रतीतिः जातिप्रतीतिश्च शब्दादिति निश्चीयते ।' (न्यायमञ्जरी, पृष्ठ २९२-२९३)

अर्थात् वेने तो जाति और व्यक्ति दोनों को ही प्रतीति शब्द से ही हुआ करता है किन्तु यहाँ विचार यह करना है कि शब्द की अभिवाशक्ति किसे सर्वप्रथम उपस्थित किया करता है— जाति को? या व्यक्ति को? यह तो निश्चित है कि दोनों की अभिवा द्वारा एक साथ उपस्थिति युक्तियुक्त नहीं क्योंकि ऐसा मानने का यही अभिप्राय है कि अभिवा पर दो-दो अर्थों के

उपस्थापन का दोष लाद दिया गया। यह भी कहना विचारपूर्ण नहीं कि शब्द की अभिधा पहले जातिरूप अर्थ को उपस्थापित किया जाता है। और तत्पश्चात् व्यक्तिरूप अर्थ को जो हमारे समस्त प्रयोजनों के संवादन में समर्थ है क्योंकि जब अभिधा जातिरूप अर्थ के अवबोधन में अपना सामर्थ्य समाप्त कर चुकी थी कि उसके लिये स्वामाविक हो है तब व्यक्तिरूप अर्थ का अवबोध कराने के लिये कहीं से पुनरञ्जित हो उठी! इस समस्या के सुलझाने का एक मात्र उपाय वही मानना है कि शब्द से तो जातिरूप ही अर्थ अभिहित होता है और यह विशेषगल्प अर्थ अपने विशेषभूत व्यक्तिरूप अर्थ का भाक्ष्य कर लेता है क्योंकि व्यक्तिरूप अर्थ का अवगमन जातिरूप अर्थ के अवबोध के बिना नहीं हो सकता। वैशेषिक दर्शनकार का तमी तो यह कथन है—'समवापिनः श्वेत्याच्छ्वैरपनुद्वेषेते बुद्धिस्ते कार्यकारणभूते' (वैशेषिक सूत्र ८-१-९)।

उपर्युक्त 'केवल जातिशक्तिवाद' के विरोध में 'केवल व्यक्तित्वाद्' भी प्रचलित है जो कि जयन्तमठ के शब्द में इस प्रकार है—

अथापचपसंवातःश्वस्वामिःवाहिकृषपनाः। यान्ति व्यक्त्यभिधेयत्वपक्षे षडिति संगतिम् ॥
न व्यक्लिङ्गगाह्यारमित्यकार्यं च युज्यते। वक्रः पन्था न गन्तव्यः प्रष्टे षडिति वर्मनि ॥
उपलक्ष्यगमाधित्य जातिसम्बन्धवेदनम्। प्रसेक्ष्यतीति नानन्त्यव्यभिचारकृते ज्वरः ॥
प्रत्यक्षविषये वृत्तिः पदस्येष्टा परैरपि। निष्कृष्टं न च सामान्यमात्रं प्रत्यक्षगोचरः ॥
व्यक्तेरेव पदार्थत्वं तस्मादभ्युपगम्यताम्। तथा च बुद्धिस्तत्रैव ध्रुतशब्दस्य जायते ॥
(न्यायनन्दरी, पृष्ठ २९२)

अर्थात् 'यह छोटी गौ है' 'यह बड़ी गौ है' 'यह नेरी गौ है' 'यह तेरी गौ है' आदि आदि वाक्यों में प्रयुक्त 'गोशब्द' तमी सार्थक कहा जा सकता है जब कि गोपद का अर्थ गोव्यक्तिरूप ही अर्थ माना जाय। नानन्त्य और व्यभिचार दोषों से छुटकारे का तो तोषा उपाय यह सोचना है कि गोत्वरूप सामान्य समस्त गोव्यक्ति पर आश्रित रहा करता है। गोशब्द का अर्थ सीधे गोव्यक्ति न मानकर पहले गोत्व मानना और तब गोव्यक्ति को उत्तरे आश्रित मानना तो ऐसा ही है जैसे राजनार्ग पर न चलकर देड़ों-नैदों पगडण्डियों पर गिरते-पड़ते चलना !

अस्तु, उपायशक्तिवाद के अनुसार भाषा के अनेकानेक शब्द ऐसे हैं जो गुणवाचक हुआ करते हैं। यह गुण क्या है? गुण एक वस्तुधर्म है जिसे पदार्थों का 'विशेषाधानहेतु' कहा गया है। जातिरूप वस्तुधर्म और गुणरूप वस्तुधर्म में जिस बात की समानता है वह है दोनों की नित्यता। अन्यथा वाति और गुण परस्पर भिन्न-भिन्न हैं। प्रदीपकार ने इसलिये कहा है—

'यद्यपि शुद्धःवादेर्निश्चयस्वाम्युपगमे गोत्वादिना समकालमेव सम्बन्धिष्वम्, तथापि तस्य संबन्धः कदाचिदपैरपि, न तु गोत्वादेरिति विशेषः।

अर्थात् 'गौः शुद्धः' सरोखे जातिवाचक और गुणवाचक पदों के विद्वेषण से यह स्पष्ट है कि गोत्व और शुद्धत्व एक ही समय में गौरूप विण्णविवेश में समवेत (सम्बन्धित) हुआ करते हैं और एक ही समान सिद्धरूप वस्तुधर्म में हैं किन्तु गोत्वरूप धर्म (जाति भवता सामान्य) तो ऐसा है जो गोव्यक्तियों में सदा अनुगत रहा करता है और शुद्धत्व रूप धर्म (गुण) ऐसा जो कदाचित् गोव्यक्ति से पृथक् भी रह सकता है। इसीलिये गुण की परिभाषा इस प्रकार भी की जाया करती है—

'सत्त्वे निविशतेऽपैति पृथग् जातिषु दृश्यते। आधेयत्वाक्रियाजस्य सोऽसत्त्वप्रकृतिर्गुणः ॥'

अर्थात् वस्तुत्वः 'गुण' वह धर्म है जो द्रव्य पर आश्रित रहा करता है, अपने भाक्ष्यभूत द्रव्य से भिन्न हुआ करता है और साथ ही साथ भिन्न जातीय द्रव्यों में ही दिखायी दिया करता है। यह उपाय (जैसे कि 'रक्तो घटः' आदि में रक्तत्व) और अनुन्याय (जैसे कि 'भाकाशा महान्'

(लक्षणाशक्ति-निरूपण)

अथ लक्षणा—

मुख्यार्थवाधे तद्युक्तो ययान्योऽर्थः प्रतीयते ।

रूढेः प्रयोजनाद्वाऽसौ लक्षणा शक्तिरपि ता ॥ ५ ॥

प्रक्रिया' का ही अनुसरण करते हुये संकेतित अर्थ का चातुर्विध्य माना है जिस पर उपमादि अलंकारों की रूपरेखा का समीचीन विश्लेषण निर्भर है ।

अनुवाद—लक्षणाशक्ति क्या है ?

लक्षणाशक्ति वह शब्द-शक्ति है जो कहीं मुख्यार्थ के (अन्वयबोध के) बाधित अथवा अनुपपन्न हो जाने पर वहाँ एक ऐसे अर्थ का अवबोधन करवाया करती है जो कि मुख्यार्थ से (सर्वथा असंबद्ध नहीं अपितु) किसी न किसी रूप से सम्बद्ध तो अवश्य रहा करता है किन्तु मुख्यार्थ के स्वभाव से भिन्न स्वभाव का ही हुआ करता है और ऐसा होने का कारण या तो 'रूढि' (प्रयोग-प्रवाह) है (जो वक्ता के वश में नहीं) या 'प्रयोजन-विवक्षा' (जो वक्ता के अधिकार की बात है) ।

विमर्श—(क) लक्षणाशक्ति की मान्यता का इतिहास ब्राह्मणयुग से क्रमरूप से मिलता चला आ रहा है । निरुक्तकार यास्क ने ब्राह्मणग्रन्थों में 'भक्तिवाद' का प्रायः सर्वत्र आश्रयण स्वीकार किया है (बहुभक्तिवादीनि हि ब्राह्मणानि भवन्ति) । मीमांसासूत्रकार भगवान् जैमिनि के कतिपय सूत्र 'लक्षणा' की मान्यता किंवा उपयोगिता के सूचक हैं । न्यायदर्शनकार महर्षि गौतम का यह सूत्र

'सहचरणस्यानतादर्थ्यवृत्तमानं धारणासामीप्ययोगसाधवाधिपत्येभ्यो ब्राह्मणमञ्जुकराजसक्तुचन्दनगङ्गाशाटकाक्षपुरुषेप्वतद्भावेऽपि तदुपचारः' (न्यायदर्शन २-२-३४)

'लक्षणा' की रूपरेखा का एक स्पष्ट संकेत है । कालान्तर में की गयी लक्षणा की यह मीमांसा-

'अभिधेयेन सम्बन्धात् सादृश्यात् समवायतः ।

वैपरीत्यात् क्रियायोगात् लक्षणा पञ्चधा मता ॥'

वस्तुतः लक्षणाविषयक प्राचीन मान्यताओं का ही एक सार-संक्षेप है । आलंकारिकों के लिये लक्षणा का स्वरूपचिन्तन तो रूपकादि अर्थालंकारों के भाषागत मूलबीज का ही दर्शन है । पद की लक्षणिकता की भित्तिपर काव्यमवन की कक्षाओं का उत्थान काव्याचार्य माना ही करते हैं ।

(ख) 'मुख्यार्थवाध', 'मुख्यार्थयोग' किंवा 'रूढि अथवा प्रयोजन'—ये तीनों लक्षणाशक्ति के उत्थान के समुचित अथवा संबलितरूप से हेतु माने गये हैं । साहित्यदर्पणकार की लक्षणा-परिभाषा भी इसी 'हेतुत्रय' को लक्षणाहेतुरूप में मानती प्रतीत हो रही है । यहाँ 'मुख्यार्थवाध' के दो अभिप्राय लिए जा सकते हैं—(१) अन्वयानुपपत्ति और (२) तात्पर्यानुपपत्ति । इन दोनों में पहले अर्थात् 'अन्वयानुपपत्ति' में कुछ कमी है क्योंकि यदि लक्षणा के मूल में 'अन्वयानुपपत्ति' को ही देखा जाय तब 'काकेभ्यो दधि रक्षयताम्' (चिड़ियों से दही बचाओ) आदि प्रयोगों में लक्षणा नहीं हो सकती । 'काकेभ्यो दधि रक्षयताम्' जैसे प्रयोग लक्षणिक प्रयोग हैं । यहाँ जैसा लक्षणा का बीजभूत मुख्यार्थवाध है उतने 'अन्वय अथवा संसर्ग बोध की अनुपपत्ति' नहीं अपितु वक्ता के तात्पर्यभूत वाक्यार्थ के अवबोध का असाध (तात्पर्यानुपपत्ति) स्पष्ट है । इसीलिये कतिपय आचार्य 'मुख्यार्थवाध' में 'अन्वयानुपपत्ति' के बदले 'अन्वयाद्यनुपपत्ति' का प्रतिबंधान

(लक्षणा-विशेषः)

‘कर्मिणः साहसिकः’ इत्यादी कर्मिणादिशब्दो देशविशेषादिरूपे स्वार्थो-

मानकर ‘सात्ययानुपपत्ति’ का भी यहाँ समावेश कर देने में जिसके बिना लक्षणा-विशेष ही सम्भव है। कुछ आचार्य वैदिक ‘सात्ययानुपपत्ति’ के प्रतिस्थान को ही लक्षणावीज मानते हैं। विश्वनाथ कविराज ने स्वयं अथवा समस्तस्य से, दोनों अभिप्रायों में यहाँ ‘मुख्यार्थवाच’ को लक्षणा का मूल माना है।

‘मुख्यार्थयोग’ के ही निरूपण में सात्यय, साहस्य, तस्मात्मीय, तस्मादन्वय और सात्य्य इत ‘लक्षणापञ्चक’ का मिश्रित निकलता है जिसे साहित्यदर्पणकार ने लक्षणा के उदाहरणों में प्रतिनिरूप से निरदिष्ट किया है। जैसे कि सात्य्यसम्बन्ध से लक्षणा—‘कर्मिणः साहसिकः’; सात्य्यसम्बन्ध से लक्षणा—‘सीमांसीकः’, तस्मात्मीयसम्बन्ध से लक्षणा—‘तस्मात्मीयसम्बन्ध से लक्षणा—‘कुन्ताः प्रविशन्ति’ और सात्य्यसम्बन्ध से लक्षणा—(इन्द्रार्थासु कृष्णाम्)—‘असी इन्द्राः’।

कान्यप्रकाशकार की शक्ति साहित्यदर्पणकार ने भी ‘रुद्रि’ और ‘प्रयोजन’ को लक्षणा के द्विविध नियामक किंवा विधाजकोपाधि के रूप में स्वीकार किया है और लक्षणावेदों में रुद्रि किंवा प्रयोजन की उपाधियों की अनुस्यूत मानकर दोनों के एककृत्यक उदाहरण दिये हैं।

लक्षणा को शब्द की ‘अपित’ शक्ति कहा जाता है ‘सद्भा’ नहीं। कान्यप्रकाशकार ने भी लक्षणा को ‘आरोपिता क्रिया’ ही कहा है—‘लक्षणाःरोपिता क्रिया’ (कान्यप्रकाश २. ९)। लक्षणा के शब्द पर ‘अपित’ अथवा ‘आरोपित’ होने के दो अभिप्राय दिये गये हैं जो कि वस्तुतः ‘अभिवा’ के सम्बन्ध में ही सिद्धान्तों के मुताबक हैं। सीमांसकों के अनुसार यदि ‘अभिवा’ शब्द की स्वाभाविक शक्ति है क्योंकि शब्द और अर्थ का वाच्यवाचकसाधक सम्बन्ध भी स्वाभाविक है तो लक्षणा के ‘अपित’ अथवा ‘आरोपित’ शक्ति होने का अभिप्राय होगा उसके ‘वाच्यवेदर’ होने का। इसी प्रकार यदि ‘वैश्यायिकी’ के अनुसार अभिवा ईश्वरोद्भासित शब्दशक्ति हुई क्योंकि पदपदार्थ का ‘अभिवावाच्यवैश्यायिक’ ईश्वरोद्भास्य है तो लक्षणा के ‘अपित’ अथवा ‘आरोपित’ कहे जाने का तात्पर्य होगा उसके ‘ईश्वरानुद्भासित’ (मनुष्यकृत) होने का। दोनों दृष्टियों से लक्षणा ‘अपित’ है, अभिवा की शक्ति ‘सद्भा’ नहीं। सीमे की परिश्रुत्यों ‘अभिवा’ और ‘लक्षणा’ के इस तात्पर्य को स्पष्ट कर रही हैं—

‘अविधानाविशेषपरमताः ज्ञानार्थयोगः स्थितम् ।
 मन्वन्मोऽप्राविधा ह्यथा बोधया मुख्यजन्यता ॥
 अविधानार्थवाच्यताः शब्दं व्यापारविश्वतः ।
 शब्दशक्तिविशेषात् सा स्वार्थं सूचयतिश्रीयते ॥
 स्वाभाविकवाच्यताः ज्ञानजन्यार्थान्तरं सता ॥’ (न्यायपरिशुद्धि-उत्तराध्याय)

अर्थात् शब्द की जो स्वाभाविकी शक्ति अर्थात् अभिवा है वही मुख्य और अधिन्य (सद्भा और अपिता अथवा आरोपिता) दोनों रूपों में क्रमकार्य हुआ करती है।

अनुवाद—लक्षणा के लिये ‘कर्मिणः साहसिकः’ ‘कर्मिणः साहसी’ है। इत्यादि प्रसङ्ग यदि किये जाय तो यह स्पष्ट प्रतीत होगा कि ‘कर्मिणः’ शक्ति शब्द की अविधानाशक्ति के द्वारा ‘कर्मिणः’ शक्ति का दो अर्थ निकलतेगा वह ‘एक वेदविशेष शक्ति’ रूप ही अर्थ होगा और यह अर्थ ऐमा अर्थ होगा जो यहाँ वाच्य अथवा अनुपपन्न होगा (क्योंकि अनेक-कर्मिणः शक्ति वेद और साहसिकरूप अनेक-अर्थ का परस्पर मन्वन्मो केसा ?)। अथ जिस शक्ति के द्वारा (ऐमी अनुपपत्ति दूर की जाया करती है और)

संभवन् यया शब्दशक्त्या स्वसंयुक्तान् पुरुषादीन् प्रत्याययति, यया च 'गङ्गायां घोषः' इत्यादौ गङ्गादिशब्दो जलमयादिरूपार्थवाचकत्वात्प्रकृतेऽसंभवन् स्वस्य सामीप्यादिसंबन्धसंबन्धिनं तटादि बोधयति, सा शब्दस्यापिता स्वाभाविकेतरा ईश्वरानुद्भाविता वा शक्तिर्लक्षणा नाम । पूर्वत्र हेतू रूढिः प्रसिद्धिरेव । उत्तरत्र 'गङ्गातटे घोषः' इति प्रतिपादनालभ्यस्य शीतत्वपावनत्वातिशयस्य बोधनरूपं प्रयोजनम् । हेतुं विनापि यस्य कस्यचित्संबन्धिनो लक्षणेऽतिप्रसङ्गः स्यात्, इत्युक्तम्—'रूढेः प्रयोजनाद्वाऽसौ' इति ।

केचित्तु 'कर्मणि कुशलः' इति रूढाबुदाहरन्ति । तेषामयमभिप्रायः—कुशाँ-

'कलिङ्ग' आदि शब्द अपने देशविशेषादिरूप मुख्य अर्थ से संयोगसम्बन्ध से सम्बद्ध पुरुषादिरूप अर्थ का अवघोष करवाया करते हैं शब्द की वह शक्ति है जिसे 'लक्षणाशक्ति' समझा जाना चाहिये । इसी प्रकार ऐसे स्थलों जैसे कि 'गङ्गायां घोषः'—'गंगा पर कुटिया है', आदि में, जहाँ शब्द की अभिधाशक्ति से 'गङ्गा' आदि का अर्थ प्रवाहादिरूप ही निकल सकता है जो कि यहाँ अनन्वित अथवा असंगत प्रतीत हो रहा है (क्योंकि 'गङ्गा'—जलप्रवाह और 'घोष'—कुटिया में आधाराधेयभावरूप सम्बन्ध क्योंकर स्थापित हो जाय ?) यह लक्षणाशक्ति का ही महत्व है कि 'गङ्गा' आदि शब्द अपने मुख्यार्थभूत जलप्रवाहादिरूप अर्थ के साथ सामीप्यादि सम्बन्ध से सम्बद्ध 'तटादि' रूप अर्थ की प्रतीति करवाया करते हैं ।

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि (अभिधाशक्ति जहाँ शब्द की स्वाभाविक अथवा ईश्वरप्रदत्त शक्ति है, वहाँ) लक्षणा वह शक्ति है जो शब्द की स्वाभाविक शक्ति नहीं और न जिसे ईश्वरप्रदत्त ही कह सकते हैं क्योंकि वह तो एक ऐसी शब्दशक्ति है जिसे काल्पनिक कहा जा सकता है और ऐसा इसलिये क्योंकि यह तो वाचित मुख्यार्थ की शक्ति है जिसे वह शब्द के लिये समाप्त कर दिया करता है । पहले (अर्थात् 'कलिङ्गः साहसिकः' आदि) उदाहरण में लक्षणा का जो हेतु है वह 'रूढि' अथवा प्रयोग-प्रवाह है और दूसरा जो उदाहरण है (अर्थात् 'गङ्गायां घोषः') उसमें जो लक्षणा का हेतु है वह है शीतलता, पवित्रता आदि की उत्कटता का अवघोषनरूप प्रयोजन, जो कि 'गङ्गातटे घोषः'—'गंगा के तीर पर कुटिया है' इस प्रकार के प्रयोग में कदापि प्रतीत नहीं हो सकता (क्यों ? इसलिये कि शीतता और पवित्रता आदि की विशेषतायें गङ्गा की धारा की विशेषतायें हैं न कि गङ्गा के तीर की और 'तीर' का तात्पर्य गङ्गा की धारा से अत्यन्त संयुक्त स्थलभाग ही नहीं अपितु कुछ दूरस्थ भूभाग भी हो सकता है जहाँ गङ्गा की धारा की शीतता और पावनता का कोई सम्बन्ध नहीं) । विना किसी रूढि अथवा प्रयोजनविवेका के केवल मुख्यार्थ से यथाकथञ्चित् सम्बद्ध अर्थ का प्रतिपादन हो लक्षणा रूप शब्दशक्ति का कार्य नहीं क्योंकि तब तो किसी भी शब्द का कुछ भा लक्ष्यार्थ निकलने लगे ? इसलिये (इस बौद्धिक अराजकता को रोकने के लिये) रूढि अथवा प्रयोजन-विवेका को लक्षणा के हेतुरूप से मानना नितान्त आवश्यक है जैसा कि 'रूढेः प्रयोजनाद्वापि' इस कारिका से स्पष्ट है ।

लक्षणा के रूढिरूप हेतु का उदाहरण कुछ लोग (अर्थात् काव्यप्रकाशकार आचार्य मम्मट) 'कर्मणि कुशलः' (कार्य में दत्त) दिया करते हैं और इसका यह अभिप्राय बताया करते हैं—'बहाँ 'कुशल' शब्द लाक्षणिक शब्द है क्योंकि इस शब्द की 'कुशल'

ज्ञातीति व्युत्पत्तिलभ्यः कुशप्राहिरूपो मुख्योऽर्थः प्रकृतेऽसंभवन् विवेचकत्वादि-
साधर्म्यसम्बन्धसम्बन्धिनं दक्षरूपमर्थं बोधयति । तदन्ये न मन्यन्ते । कुशप्राहि-
रूपार्थस्य व्युत्पत्तिलभ्यत्वेऽपि दक्षरूपस्यैव मुख्यार्थत्वात् । अन्यद्धि शब्दानां
व्युत्पत्तिनिमित्तमन्यच्च प्रवृत्तिनिमित्तम् । व्युत्पत्तिलभ्यस्य मुख्यार्थत्वे 'गौः शेते'
इत्यत्रापि लक्षणा स्यात् । 'गमेडोः' (उणादि-२।६७) इति गम्धातोर्दोःप्रत्ययेन
व्युत्पादितस्य गोशब्दस्य शयनकालेऽप्रयोगात् ।

छाति (द्विनत्ति) इति कुशलः' इस व्युत्पत्ति से सिद्ध जो 'कुश उखाड़ने वाला' यह मुख्य
अर्थ है वह यहाँ असङ्गत किंवा अनुपपन्न है और इस असङ्गति अथवा अनुपपत्ति के
निराकरण में यह शब्द 'दक्ष' अथवा 'निपुण' रूप लक्ष्यार्थ का प्रतिपादन किया करता है
क्योंकि इस शब्द के 'कुशोऽपाटक' रूप मुख्यार्थ और 'दक्ष' अथवा 'निपुण' रूप लक्ष्यार्थ
में एक सम्बन्ध है और वह सम्बन्ध 'साधर्म्य' का सम्बन्ध है क्योंकि कुश उखाड़ने वाले
में जैसी विवेचकता हुआ करता है वैसी ही विवेचकता किसी कार्य के सुचारु रूप से
सम्पादन करने वाले में भी आवश्यक है । किन्तु दूसरे लोग (जिनके साथ साहित्य-
दर्पणकार भी सहमत हैं) यहाँ यह सब ठीक नहीं समझते और उनका ऐसा समझना
उचित भी है क्योंकि भले ही 'कुशल' शब्द का व्युत्पत्तिसिद्ध अर्थ 'कुश का उखाड़ने
वाला' हो, इसका जो प्रसिद्ध अर्थ है वह तो 'दक्ष' अथवा 'निपुण' ही है । क्योंकि बात
यह है कि शब्दों की व्युत्पत्ति और शब्दों की प्रवृत्ति (व्यवहार) के निमित्त एक नहीं
अपितु भिन्न-भिन्न हुआ करते हैं । (इस प्रकार 'कुशल' शब्द की व्युत्पत्ति—प्रकृति-प्रत्यय-
विभागरूपमा से 'कुशोऽपाटक' अर्थ भले ही निकला करे किन्तु इस शब्द का व्यवहार
तो एकमात्र 'दक्ष' अथवा 'निपुण' अर्थ में ही हुआ करता है । इसमें क्या प्रमाण कि
व्युत्पत्तिनिमित्तक अर्थ ही मुख्यार्थ हो और वह अर्थ जो प्रवृत्तिनिमित्तक हो मुख्यार्थ न हुआ
करे ! इससे यही सिद्ध है कि 'कुशल' शब्द का मुख्यार्थ 'दक्ष' है ।) क्योंकि व्युत्पत्तिनि-
मित्तक अर्थ ही यदि सर्वत्र मुख्यार्थ हुआ करे तब 'गौः शेते'-गौ सोती है' यहाँ भी
लक्षणा ही हुआ करेगी क्योंकि 'गौ' शब्द की व्युत्पत्ति है—'गच्छतीति गौः, जिसमें गम-
नार्थक 'गच्छ' (गम्) धातु से 'गमेडोः' इस उणादि (२—६७) सूत्र के अनुसार 'दो
प्रत्यय लगा हुआ है जिससे इसका वाच्यरूप से प्रयोग तभी उचित है जब कि गौ चलती
रहा करे । गाय बैल के लिये उनके सोते समय 'गौः' शब्द का प्रयोग हो ही नहीं
सकता (और यदि होता है और अवश्य होता है तब तो यही मानना पड़ेगा कि 'गौः
शेते' आदि प्रयोग लाक्षणिक प्रयोग हैं) ।

विमर्श—(क) लक्षणा को 'समारोपित शब्दव्यापार' कहने का वही अभिप्राय है जो
कि उसे 'सान्तरार्थनिष्ठ' कहने का है । काव्यप्रकाश के व्याख्याकार आचार्य कमलाकर ने
लक्षणा के 'सान्तरार्थनिष्ठ' होने का यही अभिप्राय किया है—

'अन्तरं मुख्येन व्यवधानं तेन सहितो योऽर्थस्तीराद्विस्तच्छिष्टः स्वनिरूपितसम्बन्धस्य
स्वावृत्तिश्चात् लक्ष्यनिष्ठः । मुख्यार्थधीर्पूर्वकत्वात् व्यवहितार्थनिष्ठापि मुख्यसम्बन्धि-
तीरविषयत्वाद् वृत्तेर्विषयतासंबन्धेन शब्दनिष्ठैश्वर्यः ।'

अर्थात् वस्तुतः तो लक्षणा अर्थव्यापार है क्योंकि यह तो मुख्यार्थ ही है जो कि अपने तात्पर्य के
अनुपपन्न हो जाने पर अपने से किसी न किसी सम्बन्ध से सम्बद्ध अर्थ का अवबोधक हुआ करता
है । किन्तु इस मुख्यार्थ के व्यापार को शब्द में इसलिये आरोपित कर दिया गया करता है
क्योंकि अन्ततोगत्वा 'वाधितमुखार्थ' शब्द ही तो लक्ष्यार्थ का उत्पाक हुआ करता है ।

(लक्षणा के भेद-प्रभेदः १ म = उपादानलक्षणा)

तद्भेदानाह—

मुख्यार्थस्येतराक्षेपो वाक्यार्थेऽन्वयसिद्धये ।

स्यादात्मनोऽप्युपादानादेशोपादानलक्षणा ॥ ६ ॥

प्रदीपकार का भी यही कथन है—

‘शक्यव्यवहितलक्ष्यार्थविषयवाच्छब्दे आरोपित एव स व्यापारः । वस्तुतोऽर्थनिष्ठ एव । तदेतदुक्तम्—‘सान्तरार्थनिष्ठः इति ।

अर्थात् वस्तुतः तो लक्षणा अर्थनिष्ठ शक्ति हैं । इसे शब्दशक्ति इसलिये कहा करते हैं क्योंकि अर्थव्यापार को शब्दव्यापार के रूप में मान लिया करते हैं । अभिधा जैसे शब्द का ‘शक्यार्थ-विषयक’ व्यापार है वैसे ही लक्षणा शब्द का ‘शक्यव्यवहितलक्ष्यार्थविषयक’ व्यापार है ।

(ख) साहित्यदर्पणकार ने रूढि को लक्षणाप्रयोजक तो अवश्य माना है किन्तु ‘कर्मणि कुशलः’ इस प्रयोग में मम्मटनिर्दिष्ट रूढिलक्षणा के खण्डन के लिये यह सिद्ध किया है कि ‘कुशल’ शब्द लाक्षणिक नहीं अपि तु वाचक है । काव्यप्रकाशकार ने तन्त्रवातिककार आचार्य कुमारिल भट्ट की मान्यता के आधार पर ‘कुशल’ शब्द में निरूढलक्षणा मानी है और सर्वदर्शनसंग्रहकार आचार्य सायणमाधव ने काव्यप्रकाशकार का ही समर्थन किया है—

‘तत्र कर्मणि कुशल इत्यादि रूढिलक्षणाया उदाहरणम् । कुशांल्लातीति व्युत्पत्त्या दर्भादानकर्तारौ यौगिकं कुशलपदं विवेचकत्वसारूप्यात् प्रवीणे प्रवर्तमानमनादिवृद्ध-व्यवहारपरम्परानुपातित्वेनाभिधानवत् प्रयोजनसनपेक्ष्य प्रवर्तते तदाह—‘निरूढा लक्षणाः काश्चित्सामर्थ्याद्भिधानवत्’ इति ।’ (सर्वदर्शनसंग्रह : पातञ्जलदर्शन)

यहाँ साहित्यदर्पणकार की यह युक्ति है—‘शब्द का मुख्यार्थ व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ ही नहीं अपि तु प्रवृत्तिलभ्य भी हुआ करता है । और इस प्रकार ‘कुशल’ शब्द का व्युत्पत्तिलभ्य अर्थ भले ही लक्षणा उत्पापक हो उसका जो प्रवृत्तिलभ्य अर्थ है अर्थात् दक्ष अथवा प्रवीण वह तो वहीं सिद्ध करता है कि कुशल शब्द वाचक शब्द है, लाक्षणिक नहीं ।’

अनुवाद—जिस शक्ति के द्वारा किसी शब्द का मुख्यार्थ, किसी वाक्यार्थ में, अपने स्वरूप का परिश्याग किये बिना भी, अपने अन्वय अर्थात् अन्य पदार्थ के साथ युक्तियुक्त सम्बन्ध की सिद्धि के लिये, अपने से भिन्न किसी अर्थ का आक्षेप अथवा प्रत्यायन किया करता है वह शक्ति ‘उपादानलक्षणा’ कही जाया करती है ।

विमर्श—‘उपादानलक्षणा’ का शब्दार्थ ही यह बता देता है कि इस प्रकार की लक्षणा में शब्द अपने मुख्यार्थ का परित्याग नहीं किया करता (उपादीयते मुख्यार्थोऽप्यनयेति उपादान-लक्षणा) । काव्यप्रकाशकार ने इसीलिये उपादान का यह अभिप्राय बताया है—

‘स्वसिद्धये पराक्षेपः.....उपादानम्’ (काव्यप्रकाश २.१०)

अर्थात् ‘उपादान’ वह है जिसे वाक्यार्थ का, अपने अन्वय की उपपत्ति अथवा सिद्धि के लिये, अपने से भिन्न अर्थ का आक्षेप करना कहा जाता है । काव्यप्रकाशकार के इसी अभिप्राय का ‘प्रदीप’कार ने इस प्रकार स्पष्टीकरण किया है—

अर्थात् स्वार्थपरित्याग के बिना ही स्वार्थभिन्न अर्थ का प्रत्यायन ‘उपादान’ है ।

‘स्वार्थपरित्यागेन परार्थलक्षणमुपादानम्’

यह ‘उपादानलक्षणा’ ही दैयाकरणों की ‘अजहवस्वार्था वृत्ति’ है जिसका बड़ा सुन्दर उदाहरण ‘काकेभ्यो दधि रचयताम्’ यह प्रयोग है जहाँ ‘काक’ शब्द अपने वाक्यार्थ को

(उदाहरण-निरूपण)

रुदावुपादानलक्षणा यथा—‘श्वेतो धावति’ । प्रयोजने यथा—‘कुन्ताः प्रवि-
शन्ति’ । अनयोर्द्वि श्वेतादिभिः कुन्तादिभिश्चाचेतनतया केवलैर्वाचनप्रवेशन-
क्रिययोः कर्तृत्वान्वयमलभमानैरेतत्सिद्धये आत्मसम्बन्धिनोऽश्वादयः पुरुषाद-
यश्चाश्लिष्यन्ते । पूर्वत्र प्रयोजनाभावाद्भ्रूहिः, उत्तरत्र तु कुन्तादीनामतिगहनत्वं
प्रयोजनम् । अत्र च मुखार्थस्यात्मनोऽप्युपादानम् । लक्षणलक्षणायां

रखते हुए ही एक वाच्यार्थभिन्न अर्थ अर्थात् ‘दृष्ट्युच्चात्क प्राणिमात्र’ का अवशेष कराया करता
है । आचार्य सर्वहरी—(वाक्यपदीय २.३१.४) की इस प्रसङ्ग में यह उक्ति बड़ी सुन्दर है—

काकेभ्यो रघपतां सर्पिरिति वाञ्छोऽपि चोदितः ।

उपवातपरे वाक्ये न श्वादिभ्यो न रञ्जति ॥

अर्थात् यदि किसी वाक्य को भी कहा जाय—‘काकेभ्यो रघपतां सर्पिः’ (अथवा-दधि)
तो वह यही समझता है—‘उपवातकेभ्यो रघपतां सर्पिः’ । इसमें यही स्पष्ट है ‘काक’ पद को
जो वृत्ति है वह ‘अजद्वन्द्वार्था वृत्ति’ है अर्थात् मुख्यार्थ के प्रद्वगपूर्वक मुख्यार्थभिन्न अर्थ के
अवशेषन को वृत्ति (वृत्ति) है ।

अनुवाद—यह उपादानलक्षणा ‘रुद्धि’ अथवा प्रयोग-प्रवाह की दृष्टि से ‘श्वेतो
धावति—‘सफेद दौड़ रहा है’ इत्यादि प्रसङ्गों में और ‘प्रयोजन’ अथवा अभिप्राय-विशेष
के प्रकाशन की दृष्टि से ‘कुन्ताः प्रविशन्ति—‘आले प्रवेश कर रहे हैं’—इत्यादि प्रसङ्गों
में देवी जा सकती है । यहाँ पहले अर्थात् ‘श्वेतो धावति’ और दूसरे अर्थात् ‘कुन्ताः
प्रविशन्ति’ इत्यादि उदाहरणों में यह स्पष्ट है कि ‘श्वेत’ (सफेद रंग) और ‘कुन्त’
(भाला) दोनों चेतना-शून्य वस्तुएँ हैं और इसलिये अपने आप में न तो ‘श्वेत’ ही
दौड़ने की क्रिया के कर्ता के रूप में सम्बद्ध प्रतीत हो सकता है और न ‘कुन्त’ को ही
प्रवेश करने की क्रिया कर्ता के रूप में समन्वित समझा जा सकता है । अब इन
वाक्यों में ‘श्वेत’ और ‘कुन्त’ रूप पदार्थों के दौड़ने और प्रवेश करने की क्रियाओं के
कर्ता के रूप में समन्वित होने के लिए यह आवश्यक है कि ये अपने से भिन्न किन्तु
किसी न किसी सम्बन्ध (समवाय अथवा संयोग) से सम्बद्ध अर्थों जैसे कि ‘बोड़े’
और ‘मनुष्य’ आदि का आक्षेप अथवा प्रत्यायन करा दें । यहाँ पहला अर्थात् श्वेतो
धावति’ आदि उदाहरण तो रुद्धि में उपादानलक्षणा का उदाहरण है क्योंकि इसमें
किसी अभिप्रायविशेष का प्रकाशन नहीं किया जा रहा (इस प्रकार की भाषा तो वस्तुतः
प्रतिदिन के व्यवहार में दिखायी दिया करती है) है । किन्तु दूसरे अर्थात् ‘कुन्ताः
प्रविशन्ति’ आदि के सम्बन्ध में तो यह स्पष्ट ही है कि यहाँ एक अभिप्राय-विशेष का
प्रकाशन किया जा रहा है और वह अभिप्राय-विशेष है—‘कुन्तो (भालों) की अति-
गहनता—किसी बने जंगल के वृजों की सी असंख्येयता’ (जिसके देखते लोग भाग
खड़े हों) ।

‘उपादानलक्षणा’ इस नाम से ही यह सिद्ध है कि इस लक्षणा में शब्द का मुख्यार्थ
अपने से भिन्न अर्थ को तो लक्षित किया ही करता है किन्तु अपने आप को भी छोड़ा
नहीं करता । वस्तुतः इसीलिए यह लक्षणा, ‘लक्षणलक्षणा’ से, (जिसका अर्थ
प्रतिपादन किया जायगा) जिसमें शब्द का मुख्यार्थ, अपने आप को छोड़-झाड़कर
अपने से भिन्न अर्थ को ही देवल लक्षित किया करता है, सर्वथा भिन्न प्रकार की लक्षणा

तु परस्वैवोपलक्षणमित्यनयोर्भेदः । इयमेवाजहत्स्वार्थेत्युच्यते ।

(२य : लक्षणलक्षणा)

अर्पणं स्वस्य वाक्यार्थे परस्यान्वयसिद्धये ।

उपलक्षणहेतुत्वादेवा लक्षणलक्षणा ॥ ७ ॥

हुआ करती है । 'उपादानलक्षणा' की ही 'अजहत्स्वार्था वृत्ति' भी कहा करते हैं (क्योंकि 'उपादान'-मुख्यार्थ का अपने स्वरूप को ग्रहण किये रहना और 'स्वार्थ' का परित्याग न करना' दोनों एक ही बातें हैं) ।

विमर्श—साहित्यदर्पणकार ने 'उपादानलक्षणा' और 'अजहत्स्वार्था वृत्ति' को एक ही शब्दशक्ति मान कर यह सिद्ध करने का प्रयत्न किया है कि आलंकारिकों और वैयाकरणों में लक्षणा के स्वरूप के सम्बन्ध में ऐकमत्य है और जो भी भेद है वह व्यपेक्षामेद से नाम का ही भेद है । महावैयाकरण नागेशमट्ट ने भी 'अजहत्स्वार्था वृत्ति' के विवेचन में 'उपादान' का अभिप्राय अन्तर्भूत ही रखा है—

'स्वार्थसंवलितपरार्थाभिधायिकाऽजहत्स्वार्था । तेन 'छुत्रिणो यान्ति,' 'कुन्तान् प्रवेशय,' 'यष्टीः प्रवेशय,' 'काकेभ्यो दधि रचयताम्' इत्यादौ छत्रिसहितसेना-कुन्तास्त्र-सहितपुरुष-यष्टिसहितपुरुष-काकसहितसर्वदभ्युपघातकबोधः ।'

(परमलघुमञ्जूषा : लक्षणाविचार)

अर्थात् जिस वृत्ति को 'अजहत्स्वार्था वृत्ति' कहा जाया करता है उसमें स्वार्थसंवलित परार्थ के प्रत्यायन का ही रहस्य छिपा रहता है ।

यह 'स्वार्थसंवलितपरार्थाभिदान' और 'उपादान' 'स्वसिद्धये पराक्षेपः.....उपादानम्' वस्तुतः एक ही वस्तु के दो नाम हैं ।

अनुवाद—जिस शक्ति के द्वारा किसी शब्द का मुख्यार्थ, किसी वाक्यार्थ में, अपने स्वरूप का इसलिये सर्वथा परित्याग कर दिया करता है जिससे वहां उससे भिन्न (किन्तु किसी न किसी सम्बन्ध से सम्बद्ध) किसी अर्थ का युक्तियुक्त समन्वय स्थापित हो जाय और ऐसा करते हुए वह (मुख्यार्थ) एकमात्र लक्ष्यार्थ का उपलक्षक बन जाया करता है, वह शब्दशक्ति 'लक्षणलक्षणा' कही जाया करती है ।

विमर्श—'लक्षणलक्षणा' में 'उपादान' के विपरीत 'लक्षण' का सिद्धान्त लागू हुआ करता है । 'लक्षण' का अभिप्राय है—'परार्थे स्वसमर्पणम्' (काव्यप्रकाश २-१०) अर्थात् अनुपपन्न होने वाले मुख्यार्थ का, मुख्यार्थभिन्न अर्थ के लिये आत्मसमर्पण । प्रदीपकार ने इसीलिए 'लक्षण' की यह परिभाषा की है—

'स्वार्थपरित्यागेन परार्थलक्षणं लक्षणम् ।'

अर्थात् 'उपादान' तो 'स्वार्थापरित्यागपूर्वक' परार्थ को लक्षित करना है और जो 'लक्षण' है उसका अभिप्राय है 'स्वार्थपरित्यागपूर्वक' परार्थ को लक्षित करना ।

यह 'लक्षणलक्षणा' ही 'अजहत्स्वार्था वृत्ति' कही जाती है । काव्यशास्त्र-व्याख्याता आचार्य मल्लिनाथ ने 'उपादान' और 'लक्षण' अर्थात् 'स्वार्थापरित्याग' और 'स्वार्थपरित्याग' पर आश्रित लक्षणाओं के भेदद्वय का इसी प्रकार निर्देश किया है—

'स्वार्थत्यागे समानेऽपि सह तेनान्यलणा ।

यत्रेयमजहत्स्वार्था जहत्स्वार्था तु तं विना ॥'

(उदाहरण-निरूपण)

रूढिप्रयोजनयोर्लक्षणलक्षणा यथा—‘कलिङ्गः साहसिकः’ ‘गङ्गायां घोषः’ इति च । अनयोर्हि पुरुषतटयोर्वाक्यार्थेऽन्वयसिद्धये कलिङ्गगङ्गाशब्दावात्मानमर्पयतः ।

यथा वा—

‘उपकृतं बहु तत्र किमुच्यते सुजनता प्रथिता भवता परम् ।

विदधदीदृशमेव सदा सखे ! सुखितमास्व ततः शरदां शतम् ॥’

परमलघुमंजूषाकार की भी दृष्टि ‘लक्षणलक्षणा’ अथवा ‘जहत्स्वार्था वृत्ति’ का यही स्वरूप है—

‘स्वार्थपरित्यागेनेतरार्थाभिधायिकाऽन्त्या (जहत्स्वार्था) तत्परित्यागश्च शक्यार्थस्य लक्ष्यार्थान्वयिनाऽनन्वयित्वम् ।’

अर्थात् ‘जहत्स्वार्था वृत्ति’ वह वृत्ति है जो कि स्वार्थपरित्यागपूर्वक परार्थ की अभिधायिका वृत्ति है । जैसे कि ‘गङ्गायां घोषः’ इत्यादि में ‘गङ्गा’ पद में ‘जहत्स्वार्था वृत्ति’ है क्योंकि यहाँ गङ्गापद अपने (शक्यार्थरूप) ‘प्रवाह’ अर्थ का परित्याग कर रहा है । ‘गङ्गा’ शब्द के ‘स्वार्थपरित्याग’ का यही तात्पर्य है कि यहाँ ‘गङ्गा’ शब्द अपने लक्ष्यार्थभूत तट के साथ आधाराधेयभावसम्बन्ध से संबद्ध घोषरूप अर्थ से अनन्वित ही रह जाता है क्योंकि प्रवाह और घोष में आधाराधेयभावरूप से क्या सम्बन्ध ! निष्कर्ष यही है कि ‘जहत्स्वार्था वृत्ति’ अथवा ‘लक्षणलक्षणा’ केवल परार्थमात्र का प्रतिपादन करने वाली शब्दशक्ति है ।

अनुवाद—यह लक्षणा भी ‘रूढि’ और ‘प्रयोजन’ दोनों अवस्थाओं में हुआ करती है । जैसे कि रूढि में—‘कलिङ्गः साहसिकः’—‘कलिङ्ग साहसी है’ और प्रयोजन के प्रतिपादनार्थ, जैसे कि—‘गङ्गायां घोषः’—‘यह कुटी (अथवा आभीरपहली) गङ्गा पर है ।’ यहाँ पहली अर्थात् ‘रूढिलक्षणलक्षणा’ में यह स्पष्ट है कि ‘कलिङ्ग’ शब्द (जिसका मुख्यार्थ एक प्रान्तविशेष—एक जट वस्तु—है और इसलिये जिसमें ‘साहस’ जैसे चेतन-पदार्थ के धर्म का समन्वय असंभव है) अपने स्वरूप और स्वभाव को इसलिये सर्वथा छोड़ चुका है जिससे इससे लक्षित होने वाला, इससे सर्वथा भिन्न अर्थ अर्थात् कलिङ्गनिवासी व्यक्तिविशेषरूप अर्थ यहाँ (जैसा कि युक्तियुक्त ही है) समन्वित हो जाय । दूसरी अर्थात् ‘प्रयोजनवती लक्षणलक्षणा’ में भी यह निःसंविध है कि ‘गङ्गा’ शब्द (जिसका मुख्यार्थ जल की धारा है जो कि कुटी अथवा आभीरपहली के अधिकरण (आधार) होने के कदापि योग्य नहीं) अपने आपको, अपने लक्ष्यार्थ अर्थात् ‘तट’ रूप अर्थ के लिये सर्वथा सौंप चुका है क्योंकि ‘तट’ रूप लक्ष्यार्थ ही यहाँ वाक्यार्थ में युक्तियुक्त हो सकता है जैसा कि वस्तुतः प्रतीत ही हो रहा है (‘गङ्गातटे घोषः’ के बदले ‘गङ्गायां घोषः’ का प्रयोग इसीलिये किया जाया करता है जिसमें गङ्गा की शीतलता और पवित्रता कुटी के वातावरण के रूप में प्रतीत हो जाया करे) ।

अथवा निम्न उदाहरण में ‘प्रयोजनवती लक्षणलक्षणा’ देख ली जाय :—

(किसी कुटिल व्यक्ति के प्रति उससे किसी सहृदय मित्र की सार्थक उक्ति)—
अरे मित्र ! तुमने जो मेरी अलाइयों की हैं उनका कहीं तक बखान करूँ । अरे ! तुमने तो अपना सभी सौजन्य मुझ पर प्रकट कर दिया !! वस ऐसा ही करते जाओ और जीवनभर, भगवान् करे, सुखी रहा करो !!!

अत्रापकारादीनां वाक्यार्थेऽन्वयसिद्धये उपकृतादयः शब्दा आत्मानमर्पयन्ति । अपकारिणं प्रत्युपकारादिप्रतिपादनान्मुख्यार्थबाधो वैपरीत्यलक्षणः सम्बन्धः, फलमप्यपकारातिशयः । इयमेव जहत्स्वार्थेत्युच्यते ।

(उपर्युक्त लक्षणाओं के निमित्त-भेद से अन्य भेद)

आरोपाध्यवसानाभ्यां प्रत्येकं ता अपि द्विधा ।

ताः पूर्वोक्ताश्चतुर्भेदलक्षणाः ।

यहाँ 'उपकृत', 'सुजनता' आदि-आदि शब्द अपने मुख्यार्थ से सर्वथा भिन्न अर्थ जैसे कि 'अपकार', 'दुर्जनता' आदि-आदि के आगे आत्मसमर्पण क्रिये पढ़े हैं क्योंकि यहाँ वाक्यार्थ में इन लक्षित अर्थों का ही समन्वय संभव है और युक्तिसिद्ध भी है । यहाँ 'लक्षणा' का स्वरूप इस प्रकार प्रकाशित हो रहा है—(मुख्यार्थबाध) 'उपकृत', 'सुजनता' आदि शब्दों का अपना-अपना मुख्यार्थ अनुपपन्न होने से बाधित है क्योंकि कुटिलता का व्यवहार करने वाले को सला क्योंकिर कोई उपकारी और सौजन्यपूर्ण कह सकें ! साथ ही साथ (मुख्यार्थ योग) यहाँ 'उपकार' और 'अपकार', 'सुजनता' और 'दुर्जनता' आदि-आदि मुख्य और लक्ष्य अर्थों में एक सम्बन्ध भी स्पष्ट है जो कि 'वैपरीत्य' रूप सम्बन्ध है । इस प्रकार के प्रयोग का एक प्रयोजन भी है जो कि यहाँ कुटिल मित्र की कुटिलता (और वक्ता की सुजनता) की पराकाष्ठा का प्रतिपादन है ।

यह लक्षणलक्षणा ही 'जहत्स्वार्थां वृत्ति' कही जाया करती है क्योंकि 'लक्षण'—अर्थात् शब्द का स्वार्थसमर्पणपूर्वक परार्थ का प्रतिपादन तथा 'अपने अर्थ को छोड़-छाड़ देना' दोनों एक ही बातें हैं ।

विमर्श—'उपकृतम्' आदि सूक्ति में साहित्यदर्पणकार ने 'लक्षणलक्षणा' का जो दिग्दर्शन किया है वह आचार्य मम्मट के 'शब्दव्यापारविचार' (पृष्ठ ४) में इस प्रकार विशद रूप से निर्दिष्ट है—

'यथा वा 'उपकृतम्'..... बहुभिरपकारैस्तप्यमानस्य कस्यचिदुक्तिरियम् । अतो वक्तृमहिम्ना मूर्खे बृहस्पतिशब्देन मूर्खत्वमिवापकारिणि दुर्जनत्वाद्यत्र लक्ष्यते ।' और इसका जो तात्पर्य है वह यह है—'यद् स्वया बहु उपकृतं तद्विषये किं वाच्यम् । बहुस्वा-दुपकाराणां वक्तुं न शक्यते इत्यर्थः । भवता परं केवलं सुजनता प्रथिता प्रकटीकृता.....' हे सखे ! तस्माद्दीशमेव सदा विदधत् शरदां वर्षाणां शतं सुखितं सुखयुक्तं यथा स्यात्तथा भास्व तिष्ठेति मुख्योऽर्थः । स च प्रकरणादिना बुद्ध्यापकारिभावं प्रति बाधितः सन् विपरीतं लक्षयति । तद्यथा—उपकृतमपकृतम् सुजनता दुर्जनता ।' (उदाहरणचन्द्रिका)

ऐसे प्रसङ्गों में लक्षणा के स्वरूपविचार के लिये मम्मट द्वारा उद्धृत यह वचन स्मरण रखना चाहिये—

'वक्तुर्वाक्यस्य वाच्यस्य रूपभेदाद्विभिद्यते ।'

अनुवाद—उपर्युक्त लक्षणाओं में भी 'आरोप' और 'अध्यवसान' के कारण दो-दो भेद दिखायी दिया करते हैं ।

यहाँ 'उपर्युक्त लक्षणाओं' का अभिप्राय है—चारों प्रकारों की लक्षणाओं का ।

विमर्श—'आरोप' और 'अध्यवसान' उपचार के ही रूपभेद किंवा प्रकारभेद हैं । उपचार का व्यापक अर्थ भी है पारिभाषिक भी । व्यापक अर्थ में उपचार का तात्पर्य है—

‘‘अतद्भावेऽपि तदुपचारः’’ (न्यायसूत्र २. २. ६२) अर्थात् किसी सम्बन्ध-विशेष के कारण किसी वस्तु का उसके अवाचक पद द्वारा व्यपदेश अथवा अभिधान। न्यायभाष्यकार आचार्य वात्स्यायन ने इसे इस प्रकार समझाया है—‘अतद्भावेऽपि तदुपचार इति—अतच्छब्दस्य तेन शब्देनाभिधानमिति। साहचर्याद् यष्टिकां भोजयेति, यष्टिकासहचरितो ब्राह्मणोऽभिधीयते। आचार्य उद्योतकर के अनुसार उपर्युक्त ‘उपचार’ का यह स्वरूप है—

‘निमित्तादतद्भावेऽपि तदुपचारः।’ ‘‘यथा यष्टिकाशब्देन ऋष्यविशेषोऽभिधीयते इति यष्टिकाशब्दात् पुनः साहचर्याद् ब्राह्मणविशेषोऽभिधीयते।’ ‘‘किं पुनरत्रोपचारबीजं यष्टिका ब्राह्मण इति।’ ‘‘यष्टिकायां तावद्यं यष्टिकाशब्दो जातिनिमित्तः यष्टिकात्वं जातिः सा यष्टिकायां वर्तते तथा यष्टिकात्वयुक्त्या यष्टिक्रया ब्राह्मणस्य योगः साहचर्यात् संयुक्तसमवेतां जातिं ब्राह्मणेऽप्यारोप्य ब्राह्मणं यष्टिकेत्याह। एवं शेषाप्युपचारबीजानि स्वयमुत्प्रेक्षणीयानि।’—(न्यायवार्तिक २. २. ६२)

अर्थात् किसी न किसी निमित्तविशेष से किसी अन्य वस्तु के लिये किसी अन्य वस्तुवाचक शब्द का प्रयोग करना ‘उपचार’ है। जैसे कि—‘यष्टिकां भोजय’ आदि प्रयोगों में निमित्त ब्राह्मणादि के लिये ‘यष्टिका’ शब्द का प्रयोग ‘उपचार’ है। उपचार के अनेकानेक वीज अथवा निमित्त संभव हैं। ‘यष्टिका’ शब्द जातिवाचक शब्द है जिसका अर्थ है ‘छड़ी’। ‘ब्राह्मण’ के लिये ‘यष्टिका’ (छड़ी) शब्द के प्रयोग में ‘ब्राह्मण’ और ‘यष्टिका’ का साहचर्य ही निमित्त है। इसी प्रकार अन्य औपचारिक प्रसङ्गों में अन्य उपचार वीज देखे जा सकते हैं।

अलङ्कारशास्त्र में ‘उपचार’ शब्द एक पारिभाषिक शब्द है। साहित्यदर्पणकार के अनुसार ‘उपचार’ का अभिप्राय है—‘‘अत्यन्तं विज्ञाकलितयोः सादृश्यातिशयमहिम्ना भेदप्रतीतिस्थगनमात्रम्’’ अर्थात् परस्पर भिन्न दो वस्तुओं में, उनके सादृश्यातिशय के कारण, भेद के अवभास का स्थगित हो जाना। ‘उपचार के अभिश्रण में लक्षणा ‘शुद्धा’ कही जाती है।’ उभयरूपा चेयं शुद्धा उपचारेणामिश्रितत्वात्—(काव्यप्रकाश उल्लास २)—यह काव्यप्रकाशकार का ‘उपचार-विचार’ साहित्यदर्पणकार के ‘उपचारलक्षण’ से एकरूप है। ‘प्रदीप’कार ने इसीलिये दोनों का सामञ्जस्य निर्दिष्ट किया है—

‘उपचारश्च सादृश्यसंबन्धेन प्रवृत्तिः, सादृश्यातिशयमहिम्ना भिन्नयोर्भेदप्रतीतिस्थगनं वा।’

अर्थात् सादृश्यसम्बन्ध से शब्दप्रयोग ‘उपचार’ है अथवा यह भी कह सकते हैं कि सादृश्यातिशय के कारण परस्पर भिन्न दो वस्तुओं के भेद को प्रतीति का स्थगित होना ही ‘उपचार’ है।

ऐसा प्रतीत होता है कि आलङ्कारिकों ने, व्यापक किंवा पारिभाषिक दोनों अर्थों में ‘उपचार’ शब्द का प्रयोग किया है। जैसे कि काव्यप्रकाशकार ने ही अपनी उपर्युक्त वृत्ति में तो ‘उपचार’ का अभिप्राय सादृश्यातिशय से किसी वस्तु के लिये किसी अन्यवस्तुवाचक शब्द का प्रयोग किया है किन्तु ‘छन्दित्तादर्थ्यादुपचारः’ आदि वृत्ति-वाक्य में उपचार को अन्यनिमित्तक भी निर्दिष्ट कर दिया है। प्राचीन अलङ्कारशास्त्र में ‘उपचार’ के सम्बन्ध में दोनों विचारधारार्यें दिखायी देती हैं। अभिधावृत्तिमातृकाकार आचार्य मुकुल भट्ट ने ‘उपचार’ के सामान्य और पारिभाषिक दोनों अर्थों को मिला कर ‘शुद्धोपचार’ और ‘गौणोपचार’ का सिद्धान्त स्थापित किया था। वस्तुतः इसी का प्रभाव काव्यप्रकाशकार के उपचारसम्बन्धी अभिप्रायद्वैविध्य पर पड़ा है। साहित्यदर्पणकार ने केवल ‘सादृश्यातिशय’-निमित्तक उपचार को ही उपचार माना है। किन्तु शुद्धा लक्षणाओं में भी ‘आरोप’ और ‘अध्यवसान’ को मानते हुए उपचार का सामान्य अर्थ भी स्वीकार किया है।

(सारोपा और साध्यवसाना लक्षणार्थे)

विषयस्यानिर्णीतस्यान्यतादात्म्यप्रतीतिकृत् ॥ ८ ॥

सारोपा स्यान्निर्णीतस्य मता साध्यवसानिका ।

अनुवाद—वह लक्षणा 'सारोपा' लक्षणा कही जाया करती है जिसमें 'विषय (अर्थात् आरोप विषय—जिस पर आरोप किया जाय) अपने स्वरूप में विराजमान रहते हुये भी अपने से भिन्न अर्थात् विषयी (अर्थात् आरोप्यमाण—जिसका आरोप किया जाय, उस) के साथ एकरूप अभिन्न-प्रतीत हुआ करता है । और वह लक्षणा जिसे 'साध्यवसानिका' लक्षणा कहा करते हैं ऐसी हुआ करती है जिसमें 'विषयी' के द्वारा आच्छन्न-स्वरूप 'विषय' के अभेद का अनुभव हुआ करता है ।

विमर्श—'आरोप' (अध्यारोप) का अभिप्राय है दो परस्पर भिन्न पदार्थों का 'सामानाधिकरण्य' द्वारा निर्देश । परस्पर भिन्न दो पदार्थों का 'सामानाधिकरण्य' द्वारा निर्देश तभी संभव है जब कि सादृश्यातिशय के कारण उनमें अभेद अभिप्रेत हो । आचार्य मुकुलभट्ट ने 'आरोप' का उपर्युक्त अभिप्राय इस प्रकार स्पष्ट किया है—

'यत्राध्यारोप्यारोपविषययोर्भेदप्रनपह्वयैव वस्वन्तरे वस्वन्तरमुपचर्यते, तत्रानपह्व-
त्स्वरूप एव वस्वन्तरे वस्वन्तरस्याधिकक्षारोप्यमाणत्वाद्ध्यारोपः ।' तथा हि—आयुर्धृ-
तमित्यत्र नायुर्लक्षणकार्यान्तर्लीनतया कारणभूतस्य घृतस्य प्रतिपत्तिः । स्वरूपेणैव तस्य
प्रतिपत्तेः । स्वरूपेणैव तु तस्य प्रतीयमानस्यायुःकारणत्वादायुष्टवं प्रतीयते । तेनाऽत्रा-
ध्यारोपः । एवं गौर्वाहीक इत्यत्राप्युपमानोपमेयस्वरूपानपह्ववात् । तदेवं यत्रोपचर्यमाणो-
पचर्यमाणविषयस्य स्वरूपं नापह्वयते तत्राध्यारोपः ।' (अभिधावृत्तिमातृका, पृष्ठ ८)

अर्थात् आरोप का अभिप्राय है 'अध्यारोप' का । 'अध्यारोप' दो की अपेक्षा करता है—(१) अध्या-
रोप्य और (२) आरोपविषय । जब 'अध्यारोप्य' और 'आरोपविषय' के परस्पर भेद को विना
छिपाये ही पहली वस्तु पर दूसरी वस्तु का, जो उससे अधिक गुण वाली हो आरोप किया जाय,
पहली के लिए दूसरे के वाचक पद का प्रयोग किया जाय, तब वहाँ यह समझा जाता है कि
'अध्यारोप' हुआ है जैसे कि—'आयुर्धृतम्' इस प्रयोग में 'अध्यारोप' है । यहाँ यह स्पष्ट है कि 'घृत'
और 'आयु' परस्पर भिन्न वस्तुयें हैं । 'घृत' आयुवृद्धि का कारण है और 'आयु' घृत-सेवन का
फल है । अब 'घृत' को अर्थात् (आयुष्य के) कारण को 'आयु' अर्थात् कार्य कहना उपचार के
अतिरिक्त और क्या हो सकता है ! यह उपचार ऐसा है जिसमें विषय और विषयी दोनों अपने-
अपने वाचक शब्दों द्वारा उपस्थित किये गये हैं । इसी प्रकार 'गौर्वाहीकः' आदि प्रयोगों में भी
'उपचार' ही है जहाँ उपचर्यमाण-विषय (आरोपविषय) 'वाहीकः' किंवा उपचर्यमाण (आरोप्य-
माण अथवा विषयी) 'गौः'—दोनों अपने स्वरूप में विद्यमान हैं और दोनों का 'सामानाधिकरण्य'
भेद में भी अभेदावभास का साधक बन रहा है ।

'अध्यवसान' का तात्पर्य है—आरोप विषय (जैसे कि 'गौरयम्' में 'अयम्'—कोई निर्दिष्ट पुरुष-
विशेष) का आरोप्यमाण (जैसे कि 'गौरयम्' में गौः) में अन्तर्लय, जिसमें 'आरोपविषय' का
स्वरूप पृथक् न प्रतीत हुआ करे । आचार्य मुकुलभट्ट के शब्दों में 'अध्यवसान' का यही स्वरूप
निर्दिष्ट है—

'यत्र तूपचर्यमाणविषयस्योपचर्यमाणेऽन्तर्लीनतया विवक्षितत्वात् स्वरूपापह्ववः क्रियते
तत्राध्यवसानम् ।'—(अभिधावृत्तिमातृका, पृष्ठ ८)

(उपर्युक्त लक्षणा-भेदों के उदाहरण)

विषयिणा अनिगीर्णस्य विषयस्य तेनैव सह तादात्म्यप्रतीतिकृत्सारोपा ।
इयमेव रूपकालङ्कारस्य बीजम् ।

रूढावुपादानलक्षणा सारोपा यथा—‘अश्वः श्वेतो धावति’ । अत्र हि
श्वेतगुणवानश्वोऽनिगीर्णस्वरूपः स्वसमवेतगुणतादात्म्येन प्रतीयते ।

प्रयोजने यथा—‘एते कुन्ताः प्रविशन्ति’ । अत्र सर्वनाम्ना कुन्तधारिपुरुष-
निर्देशात् ।

‘आरोप’ और ‘अध्यवसान’ की सरल परिभाषा यह है—

आरोपविषयविषयिणोर्भेदेनोपन्यासः आरोपः ।

अर्थात् आरोप-विषय और आरोप्यमाण (विषयी) का भेदपूर्वक जो उपन्यास है वह ‘आरोप’ है ।

अध्यवसानविषयिणा विषयतिरोभावोऽध्यवसानम् ।

अर्थात् आरोप्यमाण (विषयी) के द्वारा आरोप-विषय का जो तिरोभाव अथवा स्वरूपापहव है वह ‘अध्यवसान’ है ।

अनुवाद—लक्षणा के ‘सारोपा’ होने का अभिप्राय यह है कि इस प्रकार की लक्षणा आरोप के विषय और उसके विषयी में ऐसा अभेद घतलाया करती है जिसमें ‘विषय’ का स्वरूप ‘विषयी’ के द्वारा ढँका-ढँकाया नहीं प्रतीत हुआ करता । यही लक्षण वस्तुतः रूपक-अलङ्कार का बीज है । उदाहरण के लिये, रुढ़ि में आरोपार्थित उपादान लक्षणा (रूढोपादानसारोपा)—‘अश्वः श्वेतो धावति’ ‘सफेद घोड़ा दौड़ रहा है’ इत्यादि में देखी जा सकती है । ‘यहाँ सफेद रंग वाला घोड़ा दौड़ रहा है यही अभिप्राय निकला करता है । वस्तुतः बात यह है कि ‘सफेद रंग वाला घोड़ा’ न कहकर ‘सफेद घोड़ा’ ही कहा जाया करता है क्योंकि इस प्रकार के प्रयोग की एक रुढ़ि अथवा परम्परा चली आ रही है । साथ ही साथ यहाँ ‘श्वेत’ शब्द एक रंगविशेष का अभिप्राय रखने के कारण ‘दौड़ता है’ इस क्रिया के साथ असम्बन्धार्थक सा होकर, इस वाक्यार्थ में समन्वित हो सकने के लिये, अपने मुख्यार्थ को बिना छोड़े-छाड़े भी, अपने से भिन्न (किन्तु समवाय सम्बन्ध से सम्बद्ध) ‘श्वेत गुण युक्त’ रूप पदार्थ का बोधक हो रहा है और इस प्रकार यहाँ ‘उपादान’ का सिद्धान्त सर्वथा लागू दिखायी दे रहा है । इसके अतिरिक्त यहाँ ‘आरोप’ भी स्पष्ट है क्योंकि आरोप के विषय ‘अश्व’ का स्वरूप विषयी अर्थात् ‘श्वेत’ से ढका नहीं है (क्योंकि दोनों साक्षात् शब्दतः प्रतिपादित हैं) और तब भी ‘अश्व’ रूप द्रव्य और उसमें समवायसम्बन्ध से रहने वाला श्वेत रूप गुण दोनों परस्पर अभिन्न रूप से बतलाने जा रहे हैं (क्योंकि बिना ऐसा हुये ‘श्वेत’ और ‘अश्व’ शब्दों का सामानाधिकरण्य = समानविभक्ति द्वारा उपादान-कदापि नहीं हो सकता) ।

प्रयोजन की विवक्षा में, उपादानवती सारोपा लक्षणा (प्रयोजनवती सोपादान सारोपा लक्षणा) इस प्रकार के प्रयोगों, जैसे कि ‘एते कुन्ताः प्रविशन्ति’—‘ये भाले प्रवेश कर रहे हैं’ आदि में देखी जा सकती है । यहाँ ‘आरोप’ स्पष्ट है क्योंकि ‘एते’-‘ये’—इस सर्वनाम शब्द से निर्दिष्ट लोगों (अनिगीर्ण स्वरूप विषय) और ‘कुन्ताः’-‘भाले’ (विषयी) इन दोनों के तादात्म्य (अभेद) का पता चल रहा है (जिससे इस इशय की अभावहता बढ़ती प्रतीत हो रही है) ।

रूढौ लक्षणलक्षणा सारोपा यथा—‘कलिङ्गः पुरुषो युध्यते’ । अत्र कलिङ्ग-पुरुषयोराधाराधेयभावः सम्बन्धः ।

प्रयोजने यथा—‘आयुर्घृतम्’ । अत्रायुष्कारणमपि घृतं कार्यकारणभावसम्बन्धसम्बन्ध्यायुस्तादात्म्येन प्रतीयते । अन्यवैलक्षण्येनाढ्यभिचारेणायुष्करत्वं प्रयोजनम् ।

यथा वा—राजकीये पुरुषे गच्छति ‘राजासौ गच्छति’ इति । अत्र स्वस्वामिभावलक्षणः सम्बन्धः । यथा वा—अग्रमात्रेऽवयवभागे ‘हस्तोऽयम्’ । अत्रावयवावयविभावलक्षणसम्बन्धः । ‘ब्राह्मणेऽपि तक्षाऽसौ’ । अत्र तात्कर्म्यलक्षणः ।

इसी प्रकार रूढि में आरोप गमित लक्षण लक्षणा (रूढ सारोपा लक्षणलक्षणा) ऐसे प्रयोगों, जैसे कि ‘कलिङ्गः पुरुषो युध्यते’—‘यह कलिङ्ग पुरुष लड़ा रहा है’—इत्यादि में देखी जा सकती है । जहाँ ‘कलिङ्ग’ (देश विशेष और) ‘पुरुष’ में ‘आधार’ और ‘आधेय’ का सम्बन्ध होने के कारण ‘कलिङ्ग’ (विषयी) और ‘पुरुष’ (विषय) का अभेद भी (सामानाधिकरण्य अर्थात् एक विभक्ति के प्रयोग में) स्पष्ट पता चलता रहा है (और यह तो निश्चित ही है कि ‘कलिङ्ग’ शब्द अपने देशविशेष रूप मुख्यार्थ का सर्वथा परित्याग कर एकमात्र ‘कलिङ्ग निवासी’ रूप अर्थ का उपलक्षक हो रहा है अन्यथा यहाँ वाक्यार्थ में इसका समन्वय कैसे ?)

प्रयोजन के प्रतिपादन में आरोप गमित लक्षणलक्षणा (प्रयोजनवती सारोपा लक्षणलक्षणा) का उदाहरण है—‘आयुर्घृतम्’—‘धी आयु है’ । यहाँ ‘आरोप’ का अभिप्राय है—‘घृत’, जो दीर्घ जीवन का कारण है और ‘आयु’—‘दीर्घजीवन’, जो घृत के सेवन का परिणाम है—दोनों में तदात्म्य अथवा अभेद की प्रतीति (साथ ही साथ यहाँ ‘आयु’ शब्द अपने मुख्यार्थ (दीर्घ जीवन) का सर्वथा परित्याग कर इस मुख्यार्थ से कार्यकारण-भावरूप सम्बन्ध से सम्बद्ध, ‘आयु के कारण’ रूप अर्थ का उपलक्षक हो रहा है) । यहाँ जिस उद्देश्यविशेष के बोध के लिये ‘आयुर्घृतम्’ कहा गया है वह है अन्य पौष्टिक पदार्थों की अपेक्षा घृत की संजीवन शक्ति का आधिक्य ।

इसी प्रकार मुख्यार्थ और लक्ष्यार्थ में अन्यान्य अनेकों सम्बन्ध जहाँ-तहाँ दिखाई पड़ा करते हैं जिनके आधार पर लक्षणा टिका करती है जैसे कि जब कोई राज-कर्मचारी जा रहा हो तो लोग कह उठते हैं—‘वह राजा साहब जा रहे हैं’ (राजाऽसौ गच्छति) । अब यहाँ जो बात है वह है ‘असौ’—‘वह’ (राजकर्मचारी) और ‘राजा’—दोनों (अर्थात् विषय और विषयी) का स्पष्टतया अपने-अपने शब्दों द्वारा उपादान किंवा दोनों में अभेद का प्रत्यायन, जिसका कारण है दोनों का स्वस्वामिभावरूप सम्बन्ध से सम्बद्ध रहना (इस प्रकार यहाँ भी सारोपा प्रयोजनवती लक्षणलक्षणा स्पष्ट दिखायी दे रही है) । अथवा जब केवल अपने या किसी दूसरे के हाथ के अगले हिस्से को लपक कर कहा जाता है—‘यह हाथ’ (हस्तोऽयम्) तब भी वस्तुतः रूढसारोपा लक्षणलक्षणा का ही आश्रय लिया गया प्रतीत होता है क्योंकि ‘हाथ’ और ‘हाथ के अगले हिस्से’ में अवयवावयविभाव सम्बन्ध विराजमान है (हाथ तो अवयवी है और उसका अगला हिस्सा उसका अवयव है) जिसके कारण ‘अयम्’ ‘यह’ (विषय) और ‘हस्तः’—‘हाथ’ (विषयी) अभेदारोप स्पष्ट प्रतीत होता है । इसी प्रकार जब तक तत्तण-कला में कुशल किसी ब्राह्मण के लिये कहा जाता है—‘वह तो बढ़ई है’ (तच्चाऽसौ) तब वहाँ भी

इन्द्रार्थासु स्थूणासु 'अमी इन्द्राः' । अत्र तादर्थ्यलक्षणः सम्बन्धः । एवमन्य-
त्रापि । निगीर्णस्य पुनविषयस्यान्यतादात्म्यप्रतीतिकृत्साध्यवसाना । अस्याश्च-
तुर्पु भेदेषु पूर्वोदाहरणान्येव । तदेवमष्टप्रकारा लक्षणा ।

प्रयोजनवती सारोपा लक्षणलक्षणा स्पष्ट दिखायी दिया करती है क्योंकि 'असौ'-'वह
ब्राह्मण' और 'तथा'-'बढ़ई'-'दोनों में 'तादर्थ्य' (जो जिसका कार्य न हो उसका उस
कार्य में सामर्थ्य) रूप सम्बन्ध विद्यमान है जिसके कारण दोनों में अभेद-प्रतीति स्पष्ट
है और साथ ही साथ यहाँ निर्दिष्ट व्यक्ति के लक्षण-कौशल के भी प्रकाशित करने का
उद्देश्य झलक रहा है । इसी भांति जब यज्ञ में इन्द्र के उद्देश्य से स्थापित 'स्थूणाओं
(स्तम्भों) को लघय कर कहा जाता है—'अमी इन्द्राः'-'ये रहे इन्द्र' तब वहाँ भी
प्रयोजनवती सारोपा लक्षणलक्षणा ही दिखायी दिया करती है क्योंकि 'अमी' अर्थात्
स्थूणाओं (स्तम्भों) और 'इन्द्राः'-'इन्द्र' दोनों में 'तादर्थ्य' (एक के, दूसरे के उद्देश्य
से, प्रतीक रूप से अवस्थान) का सम्बन्ध विराजमान है जिसके कारण दोनों में तादात्म्य
की प्रतीति करवायी गयी है और साथ ही साथ इन्द्र की पूज्यता के भाव को स्थूणाओं
में प्रतिष्ठित करने का उद्देश्य भी स्पष्ट प्रतीत हो रहा है । इसी भांति के अनेकानेक
अन्य प्रयोग हुआ करते हैं जहाँ सारोपा लक्षणलक्षणा का दर्शन किया जा सकता है ।

अब वह लक्षणा जिसमें 'अध्यवसान' का सिद्धान्त लागू रहा करता है (साध्यवसाना
लक्षणा) ऐसी हुआ करती है जिसमें 'विषयी' के द्वारा अन्तर्हित किये हुये (और इसीलिये
शब्दतः अनुपात्त) 'विषय' का 'विषयी' के साथ तादात्म्य अथवा अभेद बताया जाया
करता है । इस लक्षणा के चारों प्रकारों को उपर्युक्त सारोपा लक्षणा के उदाहरणों—(के
किञ्चित् परिवर्तन) द्वारा समझा जा सकता है (जैसे कि रूढ साध्यवसाना उपादान-
लक्षणा—'श्वेतो धावति'—'सफेद दौड़ रहा है' प्रयोजनवती साध्यवसाना उपादान लक्षणा
'कुन्ताः प्रविशन्ति'—'भाले प्रवेश कर रहे हैं' । यहाँ 'श्वेतः' और 'कुन्ताः' ये
विषयी तो शब्दतः उपात्त हैं किन्तु 'अधः' और 'एते' ये आरोप-विषय अन्तर्हित हैं और
इसलिये शब्दतः प्रतिपादिन नहीं किये गये) । इसी प्रकार रूढ साध्यवसाना लक्षण-
लक्षणा—'कलिङ्गः साहसिकः'—'कलिङ्ग साहसी है'—और प्रयोजनवती साध्यवसाना लक्षण-
लक्षणा—'गङ्गायां घोषः'—'गङ्गा पर कुटी है' यहाँ भी 'कलिङ्गः' और 'गङ्गायां'—ये दोनों
'विषयी' तो विद्यमान हैं किन्तु आरोप विषय जैसे कि 'असौ' और 'अत्र' विद्यमान नहीं ।
किन्तु दोनों में अभेद का बोध स्वभावतः हो रहा है ।

विमर्श—(क) 'सारोपा लक्षणा रूपक अलङ्कार का बीज है' (ह्यमेव रूपकालङ्कारस्य
बीजम्) यह अलङ्कारशास्त्र की परम्परागत मान्यता है । 'रूपक' अलङ्कार के स्वरूपोत्थान में
प्रकृत और अप्रकृत (उपमेय और उपमान) का 'अभेदप्राधान्य' कारणरूप से रहा करता है ।
उपमेय और उपमान में 'अभेदप्राधान्य' तभी संभव है जब कि उनके भेद का वास्तविक सद्भाव
अक्षुण्ण हो । 'प्रधान'—और 'अप्रधान' शब्द परस्पर सापेक्ष शब्द हैं । 'अभेद की प्रधानता' से
ही भेद की अप्रधानता (और इसीलिये भेद-सद्भाव) का निष्कर्ष निकल पड़ता है । अभेद की
प्रधानता (किंवा भेद-सद्भाव की अवश्यभाविता) 'आरोप' में ही संभव है, 'अध्यवसान' में
नहीं । 'आरोप' में ही यह संभव है कि विषय और विषयी (उपमेय और उपमान) पृथक् भी
निर्दिष्ट हों और अभिन्न रूप से भी प्रतीत हुआ करें (विषयविषयिणोः पृथक्निर्दिष्टयोरभेद
आरोपः—रसगङ्गाधर—द्वितीय आनन) । 'आरोप' भी शब्दारोप नहीं अपि तु अर्थारोप है ।

(निमित्तभेद से उपर्युक्त लक्षणा-भेदों के अन्य प्रभेद)

सादृश्येतरसंबन्धाः शुद्धास्ताः सकला अपि ।

सादृश्यात्तु मता गौण्यस्तेन षोडश भेदिताः ॥ ९ ॥

(शुद्धा और गौणी लक्षणाओं के दृष्टान्त)

ताः पूर्वोक्ता अष्टभेदा लक्षणाः । सादृश्येतरसंबन्धाः कार्यकारणभावादयः ।
अत्र शुद्धानां पूर्वोदाहरणान्येव । रूढावुपादानलक्षणा सारोपा गौणी यथा—

‘मुखं चन्द्रः’ में आरोप है अर्थात् प्रकृत (विषय अथवा उपमेय) ‘मुख’ और अप्रकृत विषयी अथवा उपमान) ‘चन्द्र’ में, भेद के सद्भाव में भी, अभेद विवक्षित है किन्तु यहाँ ‘मुख’ शब्द पर ‘चन्द्र’ शब्द का आरोप नहीं क्योंकि दोनों शब्द पृथक्-पृथक् अपने-अपने स्वरूप में प्रत्यक्ष विद्यमान हैं । यहाँ जो बात है वह है मुखरूप उपमेयभूत पदार्थ पर चन्द्ररूप उपमानभूत पदार्थ का आरोप । ऐसा ‘आरोप’ भ्रान्तिवश नहीं अपि तु प्रयोजनवश ही किया जाया करता है । इस प्रकार ‘आरोप’ अथवा अपने-अपने स्वरूप में विराजमान ‘विषय’ और ‘विषयी’ (उपमेय और उपमान) के अभेदावसास के ही फलक पर रूपकालङ्कार की रूपरेखा खिंचा करती है । इसी प्रकार विषय और विषयी (आरोपविषय और आरोप्यमाण) में उनके परस्पर पृथक् से उपस्थित होने पर भी तादात्म्य प्रतीति सारोपा लक्षणा की प्रतीति है । ‘रूपक’ में आरोप चमत्कार का कारण हुआ करता है इसलिये रूपक को ‘अलङ्कार’ कहा जाया करता है । ‘लक्षणा’ में आरोप वाग्व्यवहार का स्वभाव हुआ करता है इसलिये उसे लोकयात्रा का निर्वाहक माना गया है ।

(ख) ‘अरोप’ की भांति ‘अध्यवसान’ में भी ‘तादात्म्य’ अथवा ‘अभेद’ की ही प्रतीति हुआ करती है किन्तु ‘आरोप’ में होने वाली अभेदप्रतीति की अपेक्षा ‘अध्यवसान’ में होने वाली अभेदप्रतीति अधिक उत्कट हुआ करती है (आरोपादभेदोऽध्यवसायः प्रकृष्यते-अलङ्कार-सर्वस्व) । इसका कारण यही है कि ‘अध्यवसान’ में विषय (उपमेय) और विषयी (उपमान) पृथक् रूप से निर्दिष्ट नहीं रहा करते । ‘अध्यवसान’ में तो विषयी (उपमान) अपने विषय (उपमेय) को ऐसे ढक लिया करता है विषयों के अतिरिक्त विषय का अस्तित्व ही नहीं रह पाता (अपृथङ्निर्दिष्टे विषये विषयभेदोऽध्यवसानम्-रसगङ्गाधर-द्वितीय आनन) यह ‘अध्यवसान’ उत्प्रेक्षाालङ्कार का बीज है (तदेवं विषयस्य निगीर्यमाणत्वाद्द्विषयिणश्च निश्चयात् सिद्धमध्यवसायमूलत्वमस्या (उत्प्रेक्षाया) इति यथाक्तमेव (उत्प्रेक्षा-) लक्षणं पर्यालोचिताभिधानम्—जयरथ-अलङ्कारसर्वस्यविमर्शिनी) ।

अनुवाद—ये उपर्युक्त अष्टविध (चार प्रकार की सारोपा और चार प्रकार की साध्य-वसाना) लक्षणाएँ भी ‘शुद्धा’ और ‘गौणी’—इन दो भेदों में विभक्त होकर १६ प्रकार की हुआ करती हैं । ‘शुद्धा’ का अभिप्राय है—उपर्युक्त अष्टविध लक्षणाओं में सादृश्यरूप सम्बन्ध से भिन्न प्रकार के ही सम्बन्ध जैसे कि कार्यकारणभावादिरूप सम्बन्ध का पाया जाना और ‘गौणी’ का तात्पर्य है उपर्युक्त अष्टविध लक्षणाओं में सादृश्य सम्बन्ध का ही प्रयोजक होना ।

अनुवाद—यहाँ कारिका में ‘ताः’—‘उन’ (लक्षणाओं) का अभिप्राय है पूर्वोक्त आठों प्रकारों की (४ प्रकार की सारोपा + ४ प्रकार की साध्यवसाना) लक्षणाओं का । ‘सादृश्येतरसंबन्धाः’—‘सादृश्य रूप सम्बन्ध से भिन्न प्रकार के सम्बन्धों से सम्बद्ध होने’ का तात्पर्य है कार्यकारणभाव आदि-आदि रूप सम्बन्धों से सम्बद्ध होने का । इन लक्षणाओं में ‘शुद्धा’ लक्षणाओं के तो उदाहरण वे ही हैं जिन्हें अभी-अभी निर्दिष्ट किया जा चुका है

‘एतानि तैलानि हेमन्ते सुखानि’ । अत्र तैलशब्दस्तिलभयस्नेहरूपं मुख्यार्थ-
मुपादायैव सार्धपादिषु स्नेहेषु वर्तते । प्रयोजने यथा—राजकुमारेषु तत्सदृशेषु
च गच्छत्सु ‘एते राजकुमारा गच्छन्ति’ । रूढावुपादानलक्षणा साध्यवसाना
गौणी यथा—‘तैलानि हेमन्ते सुखानि’ । प्रयोजने यथा—‘राजकुमारा गच्छन्ति’ ।
रूढौ लक्षणलक्षणा सारोपा गौणी यथा—‘राजा गौडेन्द्रं कण्टकं शोधयति’ ।

(जैसे कि ‘अश्वः श्वेतो धावति’ आदि-आदि) । अब ‘गौणी’ लक्षणाओं के जो उदाहरण
हैं वे ये हैं जैसे कि—रूढि में गौणी सारोपा उपादानलक्षणा—‘एतानि तैलानि हेमन्ते
सुखानि’—ये वे तेल हैं जो हेमन्तऋतु में सुखकर हुआ करते हैं ।

यहाँ लक्षणा के उपादानवती (और साथ ही साथ रूढि में गौणी सारोपा) होने
का अभिप्राय यह है कि ‘तैल’ शब्द अपने मुख्य अर्थ अर्थात् तिलों से निकाले गये स्नेहन-
पदार्थरूप अभिप्राय को बिना छोड़े हुए ही सरसों आदि-आदि से निकाले गये स्नेहन
पदार्थों का बोधक हो रहा है (क्योंकि तिल और सरसों आदि पदार्थों में स्निग्धता
का सादृश्य सर्वत्रिदित है) साथ ही साथ यहाँ रूढि भी स्पष्ट है क्योंकि ‘तैल’ शब्द
प्रायः समस्त स्निग्ध पदार्थों के निचोड़ के लिये व्यवहृत हुआ करता है । इसके अतिरिक्त
‘एतानि’ (विषय) और ‘तैलानि’ (विषयी) दोनों पृथक् पृथक् निर्दिष्ट हैं और दोनों
में अमेद का भी अनुभव हो रहा है जो कि ‘सामानाधिकरण्य’ से वस्तुतः प्रतिपादित
किया हुआ है) ।

प्रयोजन में गौणी सारोपा उपादानलक्षणा जैसे कि—‘एते राजकुमाराः गच्छन्ति’—
‘ये राजकुमार लोग चले जा रहे हैं’—यह वाक्य । ऐसा वाक्य वस्तुतः राजकुमारों को ही
जाते हुए निर्दिष्ट कर नहीं बोधा जाया करता अपि तु राजकुमारों जैसे लगने वाले
सुन्दर नवयुवकों को भी लक्ष्य कर बोला जाया करता है (यहाँ यह स्पष्ट है कि ‘एते’
(विषय) और ‘राजकुमाराः’ (विषयी) दोनों का, पृथक् निर्देश होने से, अमेदारोप
क्रिया गया है और ऐसे आरोप में सादृश्यसम्बन्ध के ही एककात्र निमित्त होने से
लक्षणा का गौणी होना भी स्वयंसिद्ध है । साथ ही साथ यहाँ ‘राजकुमाराः’ यह शब्द
अपने मुख्यार्थ को बिना छोड़े हुए भी अपने मुख्यार्थ से भिन्न सजे-धजे सुन्दर युवकों को
लक्षित कर रहा है जिसमें उपादान का स्वरूप स्पष्ट प्रतीत हो रहा है । ऐसे प्रयोग का
एक प्रयोजन भी है और वह है यहाँ निर्दिष्ट लोगों की रोबीली चाल-ढाल आदि की
ओर संकेत करना) ।

रूढि में साध्यवसाना गौणी उपादानलक्षणा जैसे कि—‘तैलानि हेमन्ते सुखानि’—
तेल हेमन्त ऋतु में आनन्द दिया करते हैं’ और प्रयोजन में साध्यवसाना गौणी
उपादानलक्षणा जैसे कि—‘राजकुमाराः गच्छन्ति’—‘राजकुमार लोग चले जा रहे हैं’
(यहाँ दोनों उदाहरणों में रूढि और प्रयोजन-प्रतिपादन तो क्रमशः स्पष्ट ही हैं । साथ
ही साथ ‘तैलानि’ और ‘राजकुमाराः’ (विषयी) के द्वारा ‘एतानि’ और ‘एते’ (विषय)
का स्वरूप अन्तर्निर्गोण है जिसमें अध्यवसानमूलक अमेद सिद्ध हो रहा है) ।

रूढि में गौणी सारोपा लक्षणलक्षणा जैसे कि—‘राजा गौडेन्द्रं कण्टकं शोधयति’—
‘राजा अपने कान्ठे गौड़राज को टखाड़ रहा है’ । [यहाँ ‘कण्टक’ शब्द अपना आरम्भसमर्पण
कर रहा है क्योंकि बिना ऐसा किये यहाँ के वाक्यार्थ में ‘गौडेन्द्र’ शब्द की संगति नहीं
बैठ सकती । भला ‘कण्टकम्’ और ‘गौडेन्द्र’—में कैसा सामानाधिकरण्य ! यह सामा-

प्रयोजने यथा—'गौर्वाहीकः' । रूढौ लक्षणलक्षणा साध्यवसाना गौणी यथा—
'राजा कण्टकं शोषयति' । प्रयोजने यथा—'गौर्जल्पति' ।

नाधिकरण्य तो गौडराज और कांटे में दुःखदायी होने के सादृश्य के ही कारण संभव है । इस प्रकार 'कण्टक' शब्द वस्तुतः 'दुःखद नीच शत्रु'—इस अर्थ का ही उपलक्षक मात्र है (गौणी लक्षणलक्षणा) । यहाँ रूढि है क्योंकि छुद्र शत्रु के लिये 'कण्टक' शब्द प्रयोग-प्रवाह में पड़ निकला है । साथ ही साथ पृथक्-पृथक् निर्दिष्ट 'कण्टकम्' (विषयी) और 'गौडेन्द्रम्' (विषय) दोनों में तादात्म्य अथवा अभेद भी प्रतीत ही हो रहा है—सरोपा लक्षणा] ।

प्रयोजन में, गौणी सारोपा लक्षणलक्षणा जैसे कि—'गौर्वाहीकः'—'वाहीक (पञ्जादी) वैल है, (यहाँ 'गौः' वैल और 'वाहीक'—पञ्जाबी किसी व्यक्ति—में मूर्खता का सादृश्य होने में गौणी लक्षणा का स्वरूप स्पष्ट दिखायी दे रहा है । इस प्रकार के प्रयोग से उस व्यक्ति की अत्यधिक मूर्खता का प्रकाशन ही यहाँ वक्ता का प्रयोजन है । साथ ही 'गौ' शब्द मूर्ख का ही उपलक्षण करने में चरितार्थ है जिसमें लक्षणलक्षणा की रूपरेखा स्पष्ट झलक रही है) ।

रूढि में, गौणी साध्यवसाना लक्षणलक्षणा जैसे कि—'राजा कण्टकं शोषयति'—'राजा कांटे को उखाड़ रहा है' (यहाँ रूढि तो इसलिये है क्योंकि 'कण्टक' शब्द छुद्रशत्रु के अर्थ में साधारणतया प्रयुक्त हुआ करता है; साथ ही यहाँ अध्यवसान के सिद्धान्त को भी लागू देख सकते हैं क्योंकि 'कण्टक'—इस 'विषयी' के द्वारा 'गौडेन्द्र'—यह विषय अन्त-निगूढ पड़ा है जिसमें दोनों का सर्वथा भेदाभाव स्पष्ट परिलक्षित हो रहा है, इसके अतिरिक्त 'कण्टक' और 'गौडेन्द्र' के बीच लक्षणा-प्रयोजक दुःखदायित्वरूप गुण का सादृश्य भी स्पष्ट है और साथ ही साथ 'कण्टक' शब्द एकमात्र छुद्रशत्रु का ही उपलक्षक हो रहा है क्योंकि अपने मुख्यार्थ में तो इसका यहाँ के वाक्यार्थ में, समन्वय होने से रहा) ।

प्रयोजन में, गौणी साध्यवसाना लक्षणलक्षणा जैसे कि—'गौर्जल्पति'—'वैल बोल रहा है' (यहाँ किसी मूर्ख व्यक्ति को बोलते देख वक्ता ने जो 'गौर्जल्पति' जैसा वाक्य प्रयुक्त किया है उसमें उसका उद्देश्य वस्तुतः उस व्यक्ति की मूर्खता की पराकाष्ठा का ही प्रतिपादन है । निर्दिष्ट व्यक्ति और वैल में मूर्खता के गुण का सादृश्य ही यहाँ लक्षणा का प्रयोजक है । साथ ही साथ 'गौ' इस विषयी के द्वारा आरोप के विषय—'वाहीक'—के स्वरूप के सर्वथा अन्तर्हित होने से लक्षणा का साध्यवसाना होना भी निःसंदिग्ध है । इसके अतिरिक्त 'गौ' शब्द एकमात्र मूर्खरूप अर्थ का ही उपलक्षण है जिसमें 'लक्षण' भी अथवा 'किसी शब्द के, अपने अर्थ से भिन्न अर्थ के लिये, आत्मसमर्पण' का अभिप्राय स्पष्ट प्रतीत हो जाता है) ।

'गौर्वाहीकः' किं वा 'गौर्जल्पति' आदि लाक्षणिक प्रयोगों में लक्षणा के रहस्य के उद्घाटन में विद्वानों का कुछ मतभेद है । जैसे कि कुछ लोगों का कहना है—'वाहीक वैल है'—इस प्रयोग में लक्षणा के द्वारा केवल जड़ता और मन्दता आदि गुणों का ही बोध हो सकता है क्योंकि वे गुण ऐसे हैं जो कि 'गौ' शब्द के मुख्यार्थ के साथ उसके नित्य-संपृक्त अर्थ के रूप में विराजमान रहा करते हैं । अब जब कि 'गौ' शब्द अपनी लक्षणा-शक्ति के द्वारा जाड्य, मान्ध आदि गुणों को लक्षित कर चुका तब हन्हीं गुणों की महिमा से यह संभव है कि 'गौ' शब्द की अभिधाशक्ति 'वाहीक' रूप अर्थ के प्रतिपादन में समर्थ हो जाय क्योंकि वस्तुतः जड़ता, मन्दता आदि के गुण ही तो यहाँ 'गौ' शब्द के

अत्र केचिदाहुः—गोसहचारिणो गुणा जाड्यमान्द्यादयो लक्ष्यन्ते । ते च गोशब्दस्य वाहीकार्थमभिधाने निमित्तीभवन्ति । तदयुक्तम्—गोशब्दस्यागृहीत-सङ्केतं वाहीकार्थमभिधातुमशक्यत्वाद् गोशब्दार्थमात्रबोधनाच्च । अभिधाया विरतत्वाद् विरतायाश्च पुनरुत्थानाभावात् ।

अन्ये च पुनर्गोशब्देन वाहीकार्थो नाभिधीयते, किन्तु स्वार्थसहचारिगुणसाजात्येन वाहीकार्थगता गुणा एव लक्ष्यन्ते । तदप्यन्ये न मन्यन्ते । तथाहि—अत्र गोशब्दाद्वाहीकार्थः प्रतीयते, न वा ? आद्ये गोशब्दादेव वा ? लक्षिताद्वा ? गुणाद्वा ? अविनाभावद्वा ? तत्र, न प्रथमः, वाहीकार्थेऽस्यासंकेतित्वात् । न द्वितीयः,—अविनाभावलभ्यस्यार्थस्य शाब्देऽन्वये प्रवेशासंभवात् । शाब्दी ह्याकाङ्क्षा शब्देनैव पूर्यते । न द्वितीयः,—यदि हि गोशब्दाद्वाहीकार्थो न प्रतीयते; तदाऽस्य वाहीकशब्दस्य च सामानाधिकरण्यमसमञ्जसं स्यात् ।

वाहीक के अर्थ में व्यवहृत होने के निमित्त (प्रवृत्तिनिमित्त) हैं ।' किन्तु ऐसी बात ठीक नहीं लगती । 'गो' शब्द अभिधा के द्वारा 'वाहीक' अर्थ का उपस्थापक कदापि नहीं माना जा सकता क्योंकि इस शब्द का इस अर्थ में कहीं कोई संकेत नहीं दिखायी देता । साथ ही साथ 'गो' पद की अभिधा तो अपने मुख्यार्थमात्र के अवबोधन में ही समाप्त हो चुकी है और यहाँ उसके मुख्यार्थ की अनुपपत्ति से ही लक्षणा को प्रोत्साहन मिला है । अब जब एक बार अभिधा की शक्ति समाप्त हो चुकी और उसके पुनरुज्जीवित होने का कोई कारण नहीं तो फिर 'पद की अभिधा की क्या चर्चा !

कुछ दूसरे लोगों का यह कहना है 'गौर्वाहीक'—जैसे प्रयोग में ऐसी बात नहीं कि 'गो'पद अपनी अभिधाशक्ति के द्वारा 'वाहीक' रूप अर्थ का बोध करवाया करता है क्योंकि यहाँ तो वस्तुतः 'गो' पद की लक्षणाशक्ति से ही वाहीकरूप अर्थ के साथ संबद्ध वे जाड्यमान्द्य आदि गुण बताये जाया करते हैं जिनका गोपद के मुखार्थ के साथ निरत्य संबद्ध जाड्यमान्द्य गुणों आदि के साथ सादृश्य रहा करता है ।' किन्तु इस मत से भी कई लोग सहमत नहीं हैं । उनका यहां यह अभिप्राय है—'पहले तो यह निर्णय होना चाहिये कि गोपद से वाहीकरूप अर्थ का बोध होता है या नहीं होता ? यदि ऐसा कहा जाय कि गोपद से वाहीकरूप अर्थ का बोध हुआ करता है तब यह बताना आवश्यक है कि वाहीकरूप अर्थ का बोध क्या केवल गोपद से ही हुआ करता है या गोपद से लक्षित उन जाड्य, मान्द्य आदि गुणों के द्वारा जो कि गोपद के मुख्यार्थ के साथ अपृथक्सिद्धरूप से रहा करते हैं ? अब ऐसा तो कहा नहीं जा सकता कि गोपद से ही वाहीकरूप अर्थ का अभिधान हुआ करता है क्योंकि गोपद और वाहीक अर्थ में वाच्यवाचकभाव रूप सम्बन्ध कैसे ! यहाँ यह कहना भी युक्तियुक्त नहीं कि गोपद से लक्षित जाड्य, मान्द्य आदि गुण ही गोपद के द्वारा वाहीक रूप अर्थ के अभिधान में प्रवृत्तिनिमित्त बना करते हैं क्योंकि आक्षेपतः प्रतीत होने वाले, गोपद के मुख्यार्थ से निरत्यसम्बद्ध जाड्य, मान्द्य आदि गुण यहाँ शाब्द-बोध में क्योंकर समाविष्ट मान लिये जायँ ! शाब्दबोध का तो सिद्धान्त ही यह है कि शब्द से सम्बद्ध आवांक्षा शब्द से ही पूर्ण की जाय (न कि अर्थ के आक्षेप अथवा अध्याहार से) ! यहाँ इन शंकाओं से यह कर नहीं बचा जा सकता कि गोपद से वाहीक रूप अर्थ का बोध नहीं हुआ करता । क्योंकि जब कि गोपद से वाहीकरूप अर्थ की प्रतीति ही नहीं हो सकती तब 'गौ' और 'वाहीक' में सामानाधिकरण्य

तस्माद्त्र गोशब्दो मुख्यया वृत्त्या वाहाकशब्देन सहान्वयमलभमानोऽज्ञ-
त्वादिसाधर्म्यसंबन्धाद्वाहीकार्थं लक्षयति । वाहीकस्याज्ञत्वाद्यतिशयबोधनं प्रयो-
जनम् ।

इयं च गुणयोगाद्वौणीत्युच्यते । पूर्वा तूपचारामिश्रणाच्छुद्धा । उपचारो हि
नामात्यन्तं विशकलितयोः शब्दयोः सादृश्यातिशयमहिम्ना भेदप्रतीतिस्थगन-
मात्रम् । यथा—‘अग्निर्माणवकयोः’ । शुक्लपटयोस्तु नात्यन्तं भेदप्रतीतिः, तस्मा-
देवमादिषु शुद्धैव लक्षणा ।

कैसे ? अन्ततो गत्वा निष्कर्ष यही है कि यहाँ अभिधा से ‘गौः’ और ‘वाहीकः’ में कोई
सम्बन्ध नहीं स्थापित हो सकता । यह तो लक्षणा की ही शक्ति है जो यहाँ मूर्खता आदि
के सादृश्य को अपना प्रयोजक बनाकर गोपद से वाहीकरूप अर्थ को लक्षित किया करती
है । यहाँ लाक्षणिक गोपद के प्रयोग में वक्ता का एक उद्देश्य छिपा है और वह है—वाहीक
की अत्यधिक मूर्खता का अवबोधन अथवा धमिध्यञ्जन । लक्षणा के ‘गौणी’ कहे जाने का
ही यह अस्मिप्राय है कि इस प्रकार की लक्षणा में, शब्द के मुख्यार्थ और लक्ष्यार्थ में जो
योग अथवा सम्बन्ध रहा करता है वह साधर्म्य अथवा सादृश्यरूप ही योग अथवा
सम्बन्ध हुआ करता है । गौणी के अतिरिक्त जो लक्षणा है । अर्थात् शुद्धा उसे इसीलिये
शुद्धा’ कहा करते हैं क्योंकि उसमें किसी प्रकार के ‘उपचार’ का अस्मिप्राय नहीं रहा
करता । ‘उपचार’ क्या है ? ‘उपचार’ है—दो सर्वथा भिन्न पदार्थों में, उनके अधिकाधिक
साधर्म्य अथवा सादृश्य के कारण, उनकी परस्पर भिन्नता की प्रतीति का स्थगित हो जाया
करना । जैसे कि ‘अग्निर्माणवकः’ इत्यादि प्रयोगों में ‘अग्नि’ और ‘माणवक’ (बालक)
रूप पदार्थों में, तेजस्विता आदि के गुणों के सादृश्य के कारण, परस्पर भिन्नता की प्रतीति
स्थगित है (क्योंकि बिना ऐसा हुहे दो भिन्नार्थक पदों में सामानाधिकरण्य क्योंकर
दिखाई दे !) । इसका यह अस्मिप्राय नहीं कि जहाँ भी सामानाधिकरण्य हो वहाँ
‘उपचार’ ही रहा करे । ‘शुक्लः पटः’ में सामानाधिकरण्य है किन्तु ‘उपचार’ नहीं क्योंकि
यहाँ ‘शुक्लः’ और ‘पटः’ रूप पदार्थ (गुण और द्रव्य होने के नाते) भले ही भिन्न हों
किन्तु ऐसे परस्पर सर्वथा भिन्न नहीं जैसे कि ‘अग्नि’ और ‘माणवक’ रूप पदार्थ हैं ।
इसलिये ‘शुक्लः पटः’ आदि प्रयोगों में (गौणी की कोई संभावना नहीं अपि तु)
केवल शुद्धा लक्षणा ही मानी जाया करती है (गौणी लक्षणा तो वस्तुतः ‘उपचार’
पर निर्भर है) ।

विमर्श—(क) मीमांसक लोग गौणी को लक्षणा से भिन्न वृत्ति माना करते हैं । आचार्य
कुमारिलमठ की इस सन्बन्ध में यह उक्ति है—

‘अथवा गौण्या वृत्तेरिह निमित्तमभिधीयते न लक्षणायाः । किं चानययोर्भेदोऽप्यस्ति ।
बाढमस्ति । कुतः—

अभिधेयाविनाभूतप्रतीतिर्लक्ष्णोच्यते ।

लक्ष्यमाणगुणैर्योगाद् वृत्तेरिहा तु गौणता ॥

तत्र यथैवाकृतिष्वचनः शब्दस्तरसहचरितां व्यक्तिं लक्षयति तथैव यंष्टिमञ्जाश्वाद्य-
स्ततसंबन्धपुरुषलक्षणार्था भवन्ति । अग्निर्माणवक इति तु नाग्नित्वाविनाभावेन माणवकः
प्रतीयते । किं तर्हि—

वह्निवल्गिताद्यार्थं यद् पैङ्गव्यादि गम्यते ।
तेन माणवकं बुद्धिः सादृश्याद्गुणजायते ॥

(तन्त्रवार्तिक, पृष्ठ ३१८)

अर्थात् 'गौणी' और 'लक्षणा' एक ही वृत्ति के दो नाम नहीं अपि तु भिन्न-भिन्न प्रकार की वृत्तियाँ हैं। लक्षणा तो वह वृत्ति है जिससे अभिवेय से अविनाभूत अथवा सामीप्यादि सम्बन्ध से सम्बद्ध अर्थ की प्रतीति हुया करती है जैसे कि 'मन्त्राः क्रोशन्ति' में। 'मन्त्राः क्रोशन्ति' में मन्त्र का अभिवेयार्थ मन्वान है जिसके साथ क्रोशन (चिखलने) की क्रिया की संगति के लिये मन्त्र का लक्ष्यार्थ—'मन्त्रस्थ पुरुष'—लिया जाया करता है। 'मन्त्र' शब्द में लक्षणा का नियामक सम्बन्ध 'संयोग' सम्बन्ध है। किन्तु गौणी वृत्ति वह वृत्ति है जिसके लिये अभिवेय और लक्ष्य अर्थों का अविनाभाव नियामक नहीं अपि तु लक्ष्यमाण गुण-सादृश्य ही नियामक रहा करता है जैसे कि 'अग्निर्माणवक्रः' में। 'अग्निर्माणवक्रः' में गौणी वृत्ति का यहाँ अभिप्राय है कि यहाँ अग्नि शब्द के लक्ष्यार्थ और माणवक शब्द के वाच्यार्थ में अविनाभावरूप सम्बन्ध नहीं माना जाया करता। यहाँ तो अग्नि शब्द से लक्षित होने वाले तेजस्वितादि गुणों के साथ 'माणवक' का सादृश्य सम्बन्ध ही एक मात्र नियामक संवन्ध रहा करता है।

(ख) किन्तु आलङ्कारिकों ने गौणी को लक्षणा में ही अन्तर्भूत सिद्ध किया है। ध्वनिकार आनन्दवर्धननाचार्य की इस उक्ति अर्थात्—'भाक्तमाहुस्तमन्ये । अन्ये तं ध्वनिर्ज्ञितं काव्य-रमानं गुणवृत्तिरिष्याहुः ।' की व्याख्या में लोचनकर अभिनवगुप्तपादाचार्य ने स्पष्ट कहा है—

'गुणसमुदायवृत्तेः शब्दश्रयार्थं भागस्तेष्वप्यादिर्भक्तिः, तत आगतो गौणोऽर्थो भाक्तः । भक्तिः प्रतिपाद्ये सामीप्यतैश्चगयाद्गौ श्रद्धातिशयः, तां प्रयोजनत्वेनोद्दिश्य तत आगतो भाक्त इति गौणो लाक्षणिकश्च । सुखस्य चार्थस्य मङ्गो भक्तिरिवेवं सुखयार्थवाधानिमित्तं, प्रयोजनमिति त्रयसद्भाव उपचारबीजमित्युक्तं भवति ।.....गुणाः सामीप्यादयो धर्मास्तेष्वप्याद्यश्च । तेष्वपार्थवृत्तिरर्थान्तरे यस्य, तेष्वपार्थवृत्तित्वा शब्दस्य यत्र स गुणवृत्तिः शब्दोऽर्थो वा । गुणद्वारेण वा वर्तनं गुणवृत्तिरसुखोऽभिधाव्यापारः

— (ध्वन्यालोकलोचन-प्रथम उद्योत)

अर्थात् 'भाक्त' शब्द और अर्थ को ही गौण अथवा लाक्षणिक शब्द और अर्थ कहा जाया करता है। जैसे कि 'सिंहो माणवकः' में 'सिंह' शब्द गौण अथवा लाक्षणिक शब्द है। यहाँ 'सिंह' शब्द गौण अथवा लाक्षणिक इसलिये है क्योंकि यह अपने मुख्यार्थ अर्थात् सिंहत्वजाति या सिंहत्वविशिष्ट व्यक्तित्व अर्थ का अभिधायक होने पर भी अपने अर्थ से सदा सम्बद्ध शौर्यादिगुणों का भी आश्रयतः प्रतिपादन कर रहा है। इसे 'गौण' अथवा 'लाक्षणिक' इसलिये भी कहना चाहिये क्योंकि इसका प्रयोग एकमात्र शौर्यादि गुणों अवबोध के लिये किया गया है।

इस उपर्युक्त विवेचन से यह निःसंदिग्ध है कि 'गौणी' और 'लक्षणा' दो भिन्न-भिन्न शब्द-शक्तियाँ नहीं। गौणी और लक्षणा वृत्तियों का पार्थक्य आलंकारिकों ने जिस दृष्टि से मिटाया है वह है 'लक्षणा' का शुद्ध और गौणी इन दो भेदों में विभाजन। साथ ही साथ लक्षणानियामक सम्बन्धों में 'सादृश्य सम्बन्ध' की प्राचीन मान्यता भी इसी बात का प्रमाण है कि लक्षणा के अतिरिक्त गौणी की पृथक् वृत्ति मानने की अपेक्षा लक्षणा का ही शुद्ध और गौणी रूप से विभाजन अधिक युक्तियुक्त है। लक्षणा, चाहे वह 'शुद्धा' हो वा 'गौणी' हो मुख्यार्थ की अनुपपत्ति के साथ साथ मुख्यार्थ और लक्ष्यार्थ के परस्पर सम्बन्ध पर ही अवलम्बित है। 'अनुपपत्ति' (मुख्यार्थवाच्य) 'सम्बन्ध' (मुख्यार्थयोग) कि वा 'प्रयोजन' की दृष्टि से 'अग्निर्माणवक्रः' और 'भाक्त्यां घोषः'—इन गौणी और शुद्धा लक्षणा-प्रयोगों में कोई भेद नहीं। जैसे 'अग्निर्माणवक्रः'

(प्रयोजनमूलक उपर्युक्त लक्षणाओं के अन्य भेद)

व्यङ्ग्यस्य गूढागूढत्वाद्द्विधा स्युः फललक्षणाः ॥ १० ॥

(गूढव्यङ्ग्या और अगूढव्यङ्ग्या लक्षणाओं के दृष्टान्त)

प्रयोजने या अष्टभेदा लक्षणा दशितास्ताः प्रयोजनरूपव्यङ्ग्यस्य गूढागूढ-
तया प्रत्येकं द्विधा भूत्वा षोडश भेदाः । तत्र गूढः, काव्यार्थभावनापरिपकबुद्धि-

में 'अग्नि' का अभिप्राय 'अग्निसादृश्यविशिष्ट' निकाल करता है वैसे ही 'गङ्गायां घोषः' में 'गङ्गायाम्' का अभिप्राय 'गङ्गासम्बन्धविशिष्टतीरे' हुआ करता है। 'गङ्गायां घोषः' में 'गङ्गायाम्' का अर्थ 'गङ्गासम्बन्धोपलक्षिततीरे' कदापि नहीं हो सकता क्योंकि तब तो 'गङ्गायां घोषः' और 'गङ्गातीरे घोषः' में कोई भेद ही नहीं बनाया जा सकता। इस प्रकार जब कि 'गौणी' और 'लक्षणा' में 'विशेषणवैशिष्ट्यसंबन्ध' ही नियामक रूप से पड़ा है, तब 'गौणी' और 'लक्षणा' का भेद ही क्या रहा ! 'गौणी' तो 'लक्षणा' का एक प्रकार सिद्ध हुई। शुद्ध से गौणी का भेद 'सादृश्य' से 'सादृश्येतर सम्बन्ध' के भेद पर ही निर्भर रहा। जब लक्षणा 'सादृश्यनिबन्धन' और 'सम्बन्धनिबन्धन' रूप से दो प्रकार की हुई तब लक्षणा में गौणी का अन्तर्भाव तो अनायास ही सिद्ध हो गया।

(ग) 'गौर्वाहीकः जल्पति' किं वा 'गौर्जल्पति' ये प्रयोग गौणी सारोपा लक्षणलक्षणा तथा गौणी साध्यवसाना लक्षणलक्षणा के प्रयोग हैं। इनमें लक्ष्यार्थनिष्पत्ति के सम्बन्ध में जो विभिन्न मत हैं उनका निर्देश काव्य-प्रकाशकार ने भी किया है। यहाँ साहित्य-दर्पणकार का मत वही है जो कि काव्य-प्रकाशकार का है क्योंकि 'गौर्वाहीकः' अथवा 'गौर्जल्पति' में दोनों आचार्यों ने लक्षणा का एक ही अभिप्राय लिया है। आचार्य मम्मट का निर्देश है—साधारणगुणाश्रय-
त्वेन परार्थ एव लक्षयत इत्यपरे—(काव्य-प्रकाश-द्वितीय उल्लास) और विश्वनाथ कविराज का कथन है—'तस्मादत्र गोशब्दो मुख्या वृत्त्या वाहीकशब्देन सहान्वयमलभमानोऽज्ञत्वादि-
साध्यसंबन्धाद् वाहीकार्यं लक्षयति ।' दोनों का तात्पर्य यही है कि 'गौर्वाहीकः' भादि प्रयोग में जो 'सामानधिकरण्य' है वह अमिथा की दृष्टि से नहीं किन्तु लक्षणा की ही दृष्टि से ठीक-
ठीक समझा जा सकता है। यहाँ उपचार है जिसके कारण दो भिन्न वस्तुओं की भेद-प्रतीति स्थगित हो रही है। 'गौर्वाहीकः' का सीधा अर्थ 'गोसादृश्यविशिष्टः वाहीकः' है और 'जडः
वाहीकः' के बदले 'गौर्वाहीकः' का प्रयोग करने वाला व्यक्ति वाहीक की अज्ञता नहीं अपितु अज्ञता-पराकाष्ठा का अभिप्राय प्रकाशित किया करता है। 'गौर्वाहीकः' में 'गोत्व' और गोत्व-
सम्बद्ध जाड्यमान्वादि गुण दोनों को गोशब्द का 'प्रवृत्तिनिमित्त' मानना अनुचित है क्योंकि ऐसा करने से यहाँ के उपचार का रहस्योद्घाटन क्योंकर होने लगा ! यहाँ ऐसा भी नहीं कि लक्षणा से गौगत जाड्यादिसदृश वाहीकगत जाड्यादि गुण ही पता चला करें क्योंकि ऐसा होने से भी 'उरचारक' का रहस्य अनिभिन्न ही रह जायगा।

अनुवाद—उपर्युक्त भाओं प्रकारों की प्रयोजनवती लक्षणाओं के भी दो-दो भेद स्पष्ट हैं—(१) गूढ (प्रयोजन) व्यंग्या लक्षणायं और (२) अगूढ (प्रयोजन) व्यंग्या लक्षणायं ।

प्रयोजनवती लक्षणाओं के द्विविध भेद का तात्पर्य यह है—

आठ प्रकार की जो प्रयोजनवती लक्षणायें बतायी जा चुकी हैं उनमें प्रयोजन रूप व्यङ्ग्यार्थ के गूढ (सहृदयजनसंवेद्य) किं वा अगूढ (सर्वजनसंवेद्य) होने के कारण प्रत्येक के दो-दो भेद हुआ करते हैं जिससे इनके सोलह भेद सिद्ध होते हैं। प्रयोजनरूप

(उपर्युक्त १६ प्रकार की प्रयोजनवती लक्षणाओं के अन्य भेद)

धर्मिधर्मगतत्वेन फलस्यैता अपि द्विधा ।

(प्रयोजनवती लक्षणाओं में धर्मिगत और धर्मगत प्रयोजन के निदर्शन)

एता अनन्तरोक्ताः षोडशभेदा लक्षणाः फलस्य धर्मिगतत्वेन धर्मगतत्वेन च प्रत्येकं द्विधा भूत्वा द्वात्रिंशद्भेदाः ।

दिङ्मात्रं यथा—

‘स्निग्धश्यामलकान्तिलिप्तवियतो वेङ्गद्वलाकाघना

वाताः शीकरिणः पयोदसुहृदामानन्दकैकाः कलाः ।

कामं सन्तु दृढं कठोरहृदयो रामोऽस्मि सर्वं सहै

वैदेही तु कथं भविष्यसि हहा हा देवि धीरा भव ॥’

वैपरीत्य लक्षणा है उसका अनुभव ‘काव्यभावनासंभूत बुद्धिपरिपाक’ पर निर्भर नहीं अपितु ‘वक्तृत्वभावपर्यालोचनमात्र’ पर ही अवलम्बित है । विश्वनाथ कविराज ने भी वस्तुतः यही मानकर ‘उपकृतम्’ आदि सूक्ति उद्धृत की है (साहित्यदर्पण २.७ की वृत्ति) ऐसा लगता है जैसे मम्मट द्वारा उद्धृत ‘मुखं विकसितरिमतम्’ आदि सूक्ति के पुनरुद्धरण के भय से और साथ ही साथ कुछ नवीनता की भी दृष्टि से साहित्यदर्पणकार ने ‘उपकृतम्’ आदि को ही दुहरा दिया है ।

अगूढव्यङ्ग्या लक्षणा को काव्यप्रकाश और साहित्यदर्पण ने एक ही उदाहरण—‘उपदिशति’ आदि से समझाया है । यहाँ दोनों आलङ्कारिक आचार्यों ने ‘उपदिशति’ इस लाक्षणिक पद के प्रयोग का प्रयोजन ‘अगूढ’ निदिष्ट किया है जो कि सर्वथा युक्तियुक्त है । ‘उपदेश’ का अभिप्राय ‘किसी अज्ञात वस्तु के ज्ञान की अनायास सिद्धि’ है जो कि सहृदय और असहृदय सबके लिये समान रूप से एक प्रसिद्ध अर्थ है । ‘उदाहरणचन्द्रिका’ में इसीलिये कहा गया है—

‘ललितज्ञानेऽनायासो व्यङ्ग्यः । प्रयोजनं सहृदयासहृदयवेद्यमित्यगूढव्यङ्ग्योदाहरणम् । उपदेशादनायासेन ज्ञानमित्यस्य प्रसिद्धस्वात् ।’

अनुवाद—ये उपर्युक्त १६ प्रकार की प्रयोजनवती लक्षणार्थें भी अपने व्यङ्ग्यरूप प्रयोजन के धर्मिगत किं वा धर्मगत होने के कारण दो-दो भेदों में विभक्त हो जाया करती हैं ।

इन अभी-अभी प्रतिपादित १६ प्रकार की प्रयोजनवती लक्षणाओं में प्रत्येक के पुनः द्विविध होने का अभिप्राय है इनमें प्रत्येक में व्यङ्ग्यरूप से विराजमान प्रयोजन के धर्मिगत किं वा धर्मगत-दो रूपों में प्रतीत होने का, जिसके कारण इन लक्षणाओं के ३२ भेद बन गये । संक्षिप्त निदर्शन के लिये यह सूक्ति पर्याप्त है—

मैं तो राम ठहरा ! भले ही विहार करती चढ़पंक्ति ले भरे वादल अपनी स्निग्ध श्यामल कान्ति से आकाश को रँगते हुये उमड़ पड़े, भले ही झीतल मन्द समीर चतुर्दिक झूमती चले और भले ही मेघों के प्रेमी मयूरों की मादकताभरी केकाध्वनि सर्वत्र गूँज उठे, मैं तो यह सब कुछ सह लूँगा ! मेरा हृदय तो पत्थर का ठहरा ! लेकिन सुकुमार, कोमल हृदय वाली सीता क्या करेगी ? हा देवि ! सीते ! धीरज धरना !

अत्रात्यन्तदुःखसहिष्णुरूपे रामे धर्मिणि लक्ष्म्ये तस्यैवातिशयः फलम् ।
‘गङ्गायां घोषः’ इत्यत्र तटे शीतत्वपावनत्वरूपधर्मस्यातिशयः फलम् ।

यहाँ जो प्रयोजन अभिव्यक्त हो रहा है अर्थात् एक के बाद एक अनेकों दुःखों के सहन करते करते दुःख की पीड़ा से शून्य-चेतन एक संकटापन्न व्यक्तित्व, वह धर्मिगत है क्योंकि यह वस्तुतः अनेकानेक दुःखों के सहन करने वाले रामरूप धर्मी—यहाँ ‘राम’ पद का एक मात्र अर्थ दुःखों का भोगने वाला ही है—को ही सहदुःखों के हृदयपटल पर उत्कटता से अंकित कर देता है (न कि धर्मों को अर्थात् राम के सहे सब दुःखों को) । प्रयोजन का धर्मगत होना ‘गङ्गायां घोषः’ इस वाक्य में देखा जा सकता है जहाँ शीतलता और पवित्रता के धर्मों पर ही सहदुःखों का ध्यान अटकता है (न कि तटरूप धर्मी पर जो कि ‘गङ्गा’ शब्द का लक्ष्यार्थ है) ।

विमर्श—(क) व्यङ्ग्यरूप प्रयोजन के ‘धर्मिगत’ किं वा ‘धर्मगत’ होने से लक्षणाभेदों के द्वैविध्य का विचार काव्यप्रकाशकार ने नहीं किया । साहित्यदर्पणकार का यह विश्लेषण एक विशेषता अवश्य रखता है किन्तु ‘वाक्यं रसात्मकं काव्यम्’ के प्रवर्तकाचार्य द्वारा लक्षणा के भेद-प्रभेदों का यह निष्कृष्ट निरूपण औचित्यपूर्ण होने के बदले पाण्डित्यपूर्ण लग रहा है । रसात्मक वाक्य की रचना लक्षणिक पदों की अपेक्षा व्यञ्जक तत्त्वों पर निर्भर रहा करती है । ‘स्निग्धश्यामल’ आदि सूक्ति में ध्वनिवादी आचार्यों ने ‘अर्थान्तरसंक्रमित वाच्यध्वनि’ का दर्शन किया है । यहाँ ध्वनिकार का यह कथन है—

‘स्निग्धश्यामल’.....देवि धीरा भव ॥ इत्यत्र रामशब्दः । अनेन हि व्यङ्ग्यधर्मान्तरपरिणतः संज्ञा प्रत्याच्यते न संज्ञिमात्रम् ।’

और लोचनकार का इस पर यह व्याख्यान है—‘स्निग्धया जलसंबन्धसरसया श्यामलया द्रविडवनितोषितासितवर्णया कान्त्या चाकचवयेन लिप्तमाच्छुरितं वियन्नभो यैः । वेङ्गनयो विजृम्भमाणास्तथा चलन्त्यः परभागघात प्रहर्षवशात् घलाकाः सितपक्षिविशेषाः येषु त एवं विश्वा मेवाः । एवं नभस्तावद्दुरालोकं वर्तते । दिशोऽपि दुःसहाः, यतः सूक्ष्मजलकणोद्धारिणो वाता इति मन्दमन्दस्वमेषामनियतं क्षिगागमनं च बहुवचनेन सूचितम् । तद्दिगुहासु कश्चित् प्रविश्यादयतामित्यत आह—पयोदानां ये सुहृदस्तेषु च ससु ये शोभनहृदया मयुरास्तेषामानन्देन हर्षेण कलाः षड्जसंवादिन्यो मधुराः केकाः शब्द-विशेषाः ताश्च सर्वं पयोद्वृत्तान्तं दुःसहं स्मारयन्ति । स्वयं च दुःसहा इति भावः । एवमुद्दीपनविभावोद्घोषितविप्रलम्भः...प्रियतमां हृदये निधायैव स्वामवृत्तान्तं तावदाह—कामं सन्निवृत्ति । इहमिति सातिशयम् कठोरहृदय इति । रामशब्दार्थध्वनिविशेषावकाशदानाय कठोरहृदयपदम् । ...अन्यथा रामपदं दशरथकुलोद्भवत्वकौसल्यश्यामनेहपात्रस्वभाव्यचरितजानकीलासादिधर्मान्तरपरिणतमर्थं कथं न ध्वनेदिति । अस्मीति । स एवाहं भवामीत्यर्थः । भविष्यतीति क्रियासामान्यम् । तेन किं करिष्यतीत्यर्थः । अथ च भवनमेवास्या असंभाव्यमिति । उत्कृष्टकारेण हृदयनिहितं प्रियां स्मरणशब्दविकल्पपरस्परया प्रत्यक्षीभावितं हृदयस्फोटनोन्मुखीं ससन्नमसाह—हहा हेति । देवीति । युक्तं तव धैर्यमित्यर्थः । अनेनेति । रामशब्देनाजुपयुज्यमानार्थेनेति भावः । व्यङ्ग्यं धर्मान्तरप्रयोजनरूपं राज्यनिर्वासानाद्यसंख्येयम् । तच्चालंख्यत्वादिनिधायपारिणाशक्यसमर्पणम् । क्रमेणार्थमाणमप्येकधीविषयभावाभावाच्चित्रचर्चणापदमिति न चारुवातिशयकृत् । प्रतीयमानं तु तदसंख्यमनुद्भिन्नविशेषत्वेनैव किं किं रूपं न सहत इति चित्रपानकरसापूपगुहमोक्षकस्थानीयविचित्रचर्चणापदं भवति ।.....पृष एव प्रयोजनस्य प्रतीयमानत्वेनोत्कर्षहेतु-

(निर्दिष्ट लक्षणाभेद-संकलन)

तदेव लक्षणाभेदाश्चत्वारिंशन्मता बुधैः ॥ ११ ॥

(लक्षणा के ४० भेदों का निरूपण)

रूढावष्टौ फले द्वात्रिंशदिति चत्वारिंशल्लक्षणाभेदाः ।

मन्तव्यः । मात्रग्रहणेन संज्ञी नाम्न तिरस्कृत इत्याह...तेन शुद्धेऽर्थे मुख्ये वाधानिमित्तं तत्रार्थं तद्धर्मसमवायः । तेन निमित्तेन रामशब्दो धर्मान्तरपरिणतमर्थं लक्षयति । व्यङ्ग्यान्य-साधारणान्यशब्दवाच्यानि धर्मान्तराणि ।'—(ध्वन्यालोकलोचन-द्वितीय उद्योत)

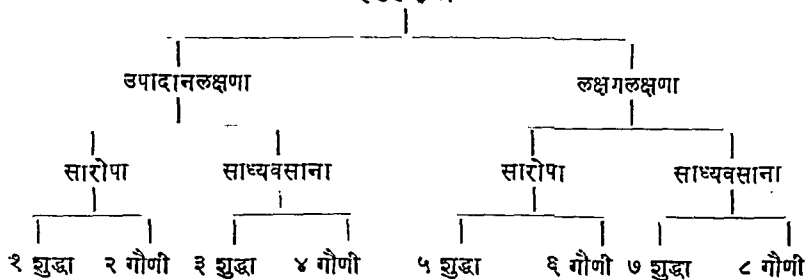
वस्तुतः इन सब बातों का ही ध्यान रख कर साहित्यदर्पणकार ने 'राम' पद की लक्षणा के गूढव्यङ्ग्य प्रयोजन का 'धर्मगत' रूप निर्दिष्ट किया है ।

(ख) साहित्यदर्पणकार ने 'गङ्गायां घोषः' में 'गङ्गा' पद की लक्षणा का प्रयोजन 'धर्मगत' माना है अर्थात् यह प्रतिपादित किया है कि 'गङ्गायां घोषः' कहने में शैत्यपावनत्वादि धर्मों के अतिशय का प्रत्यायन ही वक्ता का प्रयोजन है । इस पर साहित्यदर्पण के 'विमला' व्याख्याकार ने आक्षेप किया है और कविराज विश्वनाथ के इस अभिमत को 'स्ववचनविरोधादेवापास्तम्' ('विमला', पृष्ठ ५५) कह दिया है । किन्तु यह आक्षेप निर्मूल है । साहित्यदर्पण का वाक्य है—'अत्रात्यन्तदुःखसहिष्णुरूपे रामे धर्मिणि लक्ष्ये तस्यैवातिशयः फलम् । 'गङ्गायां घोषः' इत्यत्र तटे शीतस्वपावनस्वरूपधर्मस्यातिशयः फलम् ।' यहाँ यह निःसंदिग्ध है कि गंगा पद का लक्ष्यार्थ शीतस्वपावनत्वादि नहीं अपि तु 'तट' कहा गया है क्योंकि 'तटे' के बाद 'लक्ष्ये' अध्याहृत है ऐसी परिस्थिति में 'विमला' व्याख्या की यह उक्ति कि 'गङ्गायां घोषः' इस उदाहरण में धर्म लक्ष्य है ही नहीं; प्रत्युत तटरूप धर्म लक्ष्य है । काव्यप्रकाश में लिखा है—'गङ्गायां घोष इत्यादौ ये पावनत्वाद्यो धर्मास्तटादौ प्रतीयन्ते' और स्वयं विश्वनाथजी भी 'गङ्गादिशब्दो जलमयादिरूपार्थवाचकत्वात् प्रकृतेऽसंभवन्...तटादि बोधयति' लिख चुके हैं, निरर्थक ही लग रही है । विश्वनाथ कविराज ने लक्षणा में व्यङ्ग्य वक्तृप्रयोजन के 'धर्मगत' होने को 'गङ्गायां घोषः' इस उदाहरण से जो समझाया है वह सर्वथा चतुरस्र लग रहा है । विश्वनाथ कविराज का यह अभिप्राय है—'स्निग्धश्यामलकान्तिलसवियतः' आदि सूक्ति में तो 'राम' पद की लक्षणा दुःखसहिष्णु राम को ही अधिकाधिक दुःखसहिष्णु रूप में प्रकाशित करना चाहती है किन्तु 'गङ्गायां घोषः' में 'गङ्गा' पद की लक्षणा शैत्यपावनत्वादिरूप धर्म की ही उत्कटता प्रकाशित कर रही है न कि इस धर्म से युक्त तटरूप धर्मों की ।

अनुवाद—इस प्रकार जैसा कि काव्याचार्यों का मत है, लक्षणा के ४० भेद सिद्ध होते हैं । यहाँ लक्षणा के ४० भेद यों सिद्ध हैं—८ प्रकार की रूढ लक्षणाएँ + ३२ प्रकार की प्रयोजनवती लक्षणाएँ = ४० प्रकार की लक्षणाएँ ।

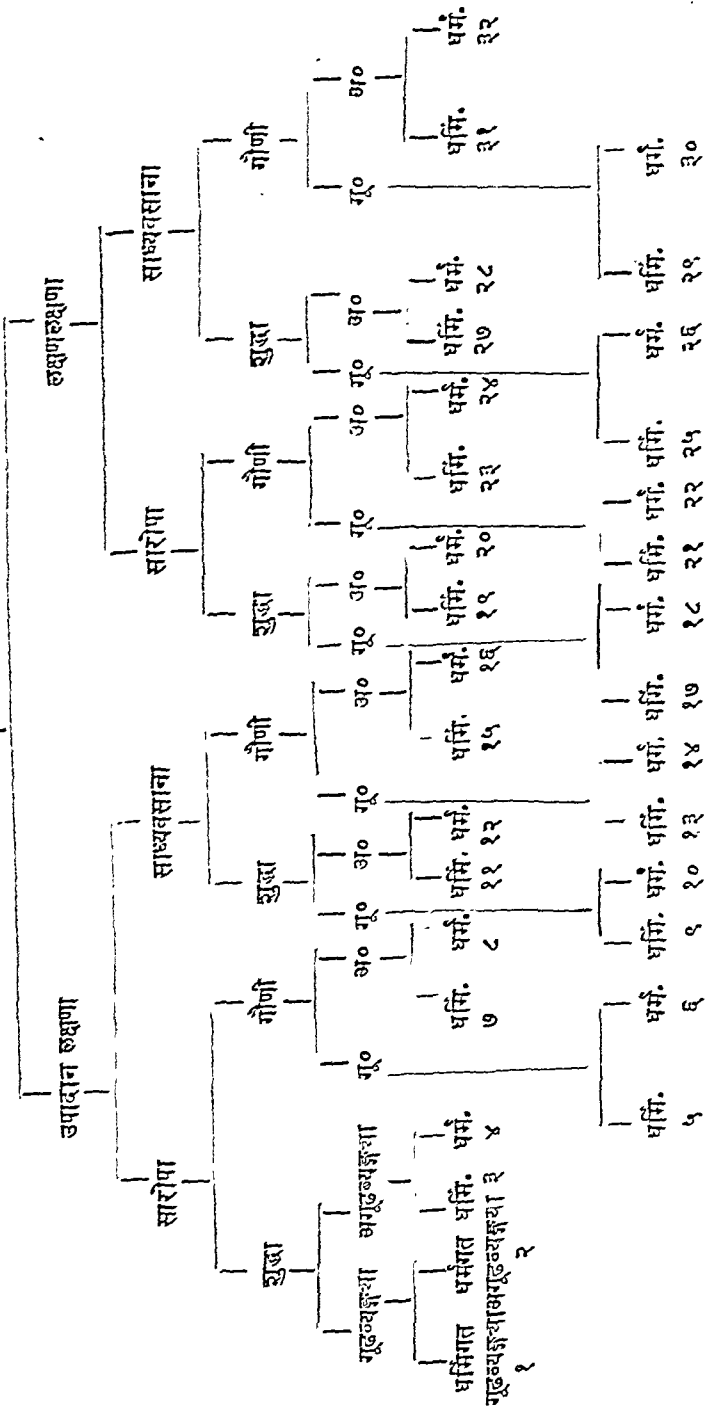
विमर्श—(क) रूढि में लक्षणा का साहित्यदर्पण-सम्मत कक्षाविभाग यह है—

रूढलक्षणा



(ख) प्रयोजनवती लक्षणा का साहित्यदर्पणकार ने यह श्रेणी-विभाजन किया है—

प्रयोजनवती लक्षणा



(व्यञ्जनाशक्तिः लक्षण)

अथ व्यञ्जना—

विरतास्वभिधाद्यासु ययाऽर्थो बोध्यते परः ॥ १२ ॥

सा वृत्तिर्व्यञ्जना नाम शब्दस्यार्थादिकस्य च ।

(व्यञ्जना लक्षणा-परिष्कार)

‘शब्दबुद्धिकर्मणां विरम्य व्यापाराभावः’ इति नयेनाभिधालक्षणातात्पर्याख्यासु तिस्रुपु वृत्तिषु स्वं स्वमर्थं बोधयित्वोपक्षीणासु यया अपरोऽन्योऽर्थो बोध्यते, सा शब्दस्यार्थस्य प्रकृतिप्रत्ययादेश्च शक्तिर्व्यञ्जनध्वननगमनप्रत्यायनविद्यपदेशविपया व्यञ्जना नाम ।

एत एवाहुः—

शक्तिं भजन्ति सरलाः लक्षणां चतुरा नराः ।

व्यञ्जनां नर्ममर्मज्ञाः कवयः कमनाः जनाः ॥

अनुवाद—व्यञ्जनाशक्ति शब्द और अर्थ आदि की वह शक्ति है जो अभिधा आदि शक्तियों के शान्त हो जाने पर (अपने-अपने कार्य कर चुकने के बाद क्षीण सामर्थ्य हो जाने पर) एक ऐसे अर्थ का अवबोधन कराया करती है जो (वाध्य, लक्ष्यादिरूप अर्थों से) सर्वथा एक विलक्षण प्रकार का अर्थ हुआ करता है ।

अनुवाद—यहाँ अभिधादि शक्तियों के शान्त हो जाने का अभिप्राय यह है—एक सामान्य सिद्धान्त है—‘शब्दबुद्धिकर्मणां विरम्य व्यापाराभावः’ अर्थात् एक बार जब शब्द, बुद्धि और कर्म अपना-अपना व्यापार कर चुकते हैं तब फिर उनमें कोई व्यापार नहीं हो सकता । इस सिद्धान्त के अनुसार यह मानना अनिवार्य है कि अभिधा लक्षणा और तात्पर्य की शक्तियां जब एक बार अपना-अपना अर्थ उपस्थित कर चुकीं तब फिर किसी अर्थ का उपस्थापन कदापि नहीं कर सकतीं । अब यदि कहीं वाच्य, लक्ष्य और तात्पर्य रूप अर्थों से सर्वथा भिन्न अर्थ प्रतीति हो रहा हो जैसा कि हुआ ही करता है तब यह निश्चित है कि जिस शक्ति के द्वारा वह अर्थ उपस्थापित किया जा रहा है वह शक्ति व्यञ्जनाशक्ति है । इस शक्ति को व्यञ्जन कहें, ध्वनन कहें, गमन कहें, प्रत्यायन कहें या और जो चाहें कहें किन्तु इसे अभिधादि से विलक्षण ही मानना पड़ेगा क्योंकि यह शक्ति केवल शब्द की नहीं, किन्तु अर्थ की (और अर्थ ही क्यों) प्रकृति की, प्रत्यय की, उपसर्ग की और निपात आदि-आदि की शक्ति के रूप में स्फुरित हुआ करती है ।

विमर्श—(क) साहित्यदर्पणकार की यह व्यञ्जना परिभाषा आचार्य अभिनवगुप्त की निम्न उक्ति का सारांश है—

‘विशेष्यं नाभिधा गच्छेत्’ इत्यादिनाभिधाव्यापारस्य विरम्य व्यापारासंभवाभिधानात् ।प्रतिपक्षिधान्वयस्य नाभिधाशक्त्या, तस्याः पदार्थप्रतिपक्षुपक्षीणाया विरम्या-व्यापारात् इति तात्पर्यशक्त्यैवान्वयप्रतिपत्तिः ।‘सिंहो माणवकः’ इत्यत्र द्वितीयकक्ष्यानिचिष्टतात्पर्यशक्तिसमर्पितान्वयवाधकोशालानन्तरमभिधातात्पर्यशक्तिश्चव्यतिरिक्ता तावत्तृतीयैव शक्तिस्तद्वाधकविधुरीकरणनिपुणा लक्षणाभिधाना समुत्प्लसति । न चैवं भक्तिरेव ध्वनिः, भक्तिर्हि लक्षणाव्यापारश्चतृतीयकक्ष्यानिवेशी । चतुर्थ्यां तु कक्ष्यायां ध्वनन-व्यापारः ।...तस्मादभिधातात्पर्यलक्षणाव्यतिरिक्तत्वतुर्थाऽसौ व्यापारो ध्वननद्योतव्यञ्जन-

(स्पञ्जना के प्रकारों का निरूपण : शाब्दी रज्जना)

तत्र—

अभिधालक्षणामूला शब्दस्य व्यञ्जना द्विधा ॥ १३ ॥

(१-अभिधानूलक व्यञ्जना)

अभिधानूलानामह—

अनेकार्थस्य शब्दस्य संयोगाद्यैर्नियन्त्रिते ।

एकत्रार्थेऽन्यथीहेतुर्व्यञ्जना साऽभिधाश्रया ॥ १४ ॥

प्रशयापनावगमनादिसोद्गमपरदेशानिरुचिरेऽयुपगन्तव्यः ।' (अन्त्यालोकलोकन, ३२ उक्तेः) ।

अर्थों के अन्वयार्थ-प्रतिपत्ति में अनेकानात्मक किंवा लक्षणात्मकियों का कोई हस्त नहीं हो सकता । अनेकाना का ह्रास तो इतलिन नही हो सकता क्योंकि अन्वयार्थ संज्ञेतिष्ठ अर्थ नहीं हुआ करता । वास्तव्यद्वैति के द्वारा अन्वयार्थ-प्रत्यावतन इतलिन अस्मन्व है क्योंकि जिते अन्वयार्थ कहते हैं वह पदार्थों का परस्पर संलक्ष्य अथवा अन्वित अर्थ नहीं अन्वित एक ओरकेर अन्वयार्थ अर्थ हुआ करता है । लक्षणा अन्वयार्थ में अर्थोकर प्रवेश करने लगे वह कि वही वस्तु तिन कोई स्थान नहीं और न कोई हेतु अथवा प्रयोजन है । इन तीनों व्यापारों के अतिरिक्त किंवा इन तीनों व्यापारों से सर्वथा अतीत अथवा अथवा अथवा अथवा का व्यापार हो वह व्यापार है जिते अन्वयार्थवदो के तिन अनेकार्थरूप से मानना नहदा है ।

(ख) साहित्यदर्पणकार ने अनेकेवादि अर्थ से सर्वथा विरह्य अर्थ के अद्वैत में अनेकेवादि के व्यापार-वैरान और व्यञ्जना के साधन्य का जो वस्तुतः किंवा है वस्तुतः व्यापार-वैरान और वह अर्थ है—

'योऽप्यन्विताभिधानवादी 'परपरः स शब्दार्थः' इति हृदये गृहीत्वा शतवदनि-
शाख्यापारमेव दीर्घदीर्घनिश्चयति, तस्य यदि दीर्घो व्यापारस्वदेकोऽसाविति कुतः ?
मिन्नविषयत्वात् । अथानेकोऽसौ ? तद्विषयसहकारिनेदादसज्जातीय एव युक्तः । सजातीये
च कार्ये विरत्यस्यापारः शब्दकर्मबुद्ध्यादीनां पदार्थविद्विनिर्विद्धः असजातीये चास्मन्नप
एव ।' (अन्त्यालोकलोकन, पृष्ठ ३४, चौखन्दा) ।

(ग) 'साहित्यसार' के रचयिता अन्वयपर ने अनेकेवादी आलङ्कारियों को इस 'व्यञ्जनादृष्टे'
का इस प्रकार विश्लेषण किया है—

'लक्षणात्मकसंबोधानन्दानन्ददापिनी । शशोरभुग्बन्तः किं न स्पञ्जना रज्जनं जनाः ॥
ततो निमित्तादिनिश्चय सिद्धा दृष्टिभूयेतरा । घोरैकगम्या वदने स्पञ्जना च स्तिमित्तद्युतिः ॥
पदं वाक्यं पदार्थश्च वाक्यार्थो धातुरप्यथ । लुप् विह च प्रातिपदिकं काको वचनमेव च ॥
अपि पूर्वनिशातश्च विनक्तिः कापि तद्धितः । निपाताश्चाद्यः प्राद्या उपसर्गास्त्वयैव च ॥
सर्वनामानाप्यपीनाव इनन्ति प्रत्ययस्त्रया । आकारः कर्मनूततयो वर्णाश्च रचनास्तथा प्र
प्रबन्धाश्च कविप्रौढोकी रसो वस्त्वलङ्कृतिः ।

संकरश्चापि संलक्षितिरिति दिग् इकृत्यल्लेखिति सा ॥

जिते 'व्यञ्जना' के २८ आधाराँ का निरूपण है

अनुवाद—इस व्यञ्जना के सम्बन्ध में सर्वप्रथम यह जानना आवश्यक है कि शब्द की व्यञ्जना दो प्रकार की हुआ करती है—(१) अभिधानूलकव्यञ्जना और (२) लक्षणात्मकव्यञ्जना ।

अनुवाद = अभिधानूलक व्यञ्जना का निरूपण यह है—अभिधानूलकव्यञ्जना शब्द

(२-अभिधानियामक तत्त्व और अभिवामूलक व्यञ्जना : स्वरूप-परिष्कार)

आदिशब्दाद्विप्रयोगादयः ।

उक्तं हि—

संयोगो विप्रयोगश्च साहचर्यं विरोधिता ।

अर्थः प्रकरणं लिङ्गं शब्दस्यान्यस्य संनिधिः ॥

सामर्थ्यमौचित्यं देशः कालो व्यक्तिः स्वरवादयः ।

शब्दार्थस्यानवच्छेदे विशेषस्मृतिहेतवः ॥' इति ।

'सशङ्खचक्रो हरिः' इति शङ्खचक्रयोगेन हरिशब्दो विष्णुमेवाभिधत्ते ।
'अशङ्खचक्रो हरिः' इति तद्वियोगेन तमेव । 'भीमार्जुनौ' इति अर्जुनः पार्थः ।
'कर्णार्जुनौ' इति कर्णः सृतपुत्रः । 'स्थाणुं वन्दे' इति स्थाणुः शिवः । 'सर्व

की वह शक्ति है जो कि संयोगादिरूप अभिधानियामकों में से किसी के द्वारा कहीं किसी अनेकार्थक शब्द के किसी एक प्राकरणिक अर्थ में निश्चित कर दिये जाने पर एक ऐसे अर्थ को उपस्थित किया करता है जो द्वि वाच्यार्थ से सर्वथा विलक्षण अर्थ हुआ करता है ।

अनुवाद—यहां 'संयोगाद्यैः' इत्यादि कथन से अभिधानियामक तत्त्वों में 'संयोग' के अतिरिक्त जिन अन्यान्य तत्त्वों का समावेश अपेक्षित है उनमें 'विप्रयोग' आदि-आदि समझे जाने चाहिये । वस्तुतः इस प्रसङ्ग में (आचार्य भर्तृहरि की) यह सूक्ति स्मरणीय है—

'ऐसे प्रसङ्गों में, जहां किसी (अनेकार्थक) शब्द के अर्थ का परिच्छेद अथवा निर्णय न हो रहा हो, जिन कारणों से किसी अर्थ-विशेष का ज्ञान संभव है वे हैं—संयोग, विप्रयोग, साहचर्य, विरोधिता, अर्थ, प्रकरण, लिङ्ग, शब्दान्तरसाक्षिण्य, सामर्थ्य, औचित्य, देश, काल, व्यक्ति और स्वर आदि ।'

उपर्युक्त अर्थ विशेष-स्मारक तत्त्वों के उदाहरण—

(१) संयोग—जैसे कि, 'सशङ्खचक्रो हरिः' । यहाँ (अनेकार्थक) 'हरि' शब्द इसलिये केवल भगवान् विष्णु का ही अर्थ दे सकता है क्योंकि शङ्ख और चक्र का सम्बन्ध इसी अर्थ में उपपन्न है (न कि अन्य अर्थों जैसे कि यम, अनिल, इन्द्र, चन्द्र, सूर्य, सिंह, भेक आदि आदि में) ।

(२) विप्रयोग—जैसे कि 'अशङ्खचक्रो हरिः' । यहाँ शङ्ख और चक्र के विश्लेष के कारण 'हरि' शब्द एकमात्र विष्णुवाचक ही बन रहा है (क्योंकि जैसे शङ्ख और चक्र का संयोग विष्णु से ही स्वभावतः सिद्ध है वैसे ही इनका विश्लेष अथवा वियोग भी विष्णु से ही संभव है न कि यमादि से) ।

(३) साहचर्य—जैसे कि 'भीमार्जुनौ' । यहाँ अर्जुन पद अनेकार्थक है (क्योंकि 'अर्जुन' के अर्थ पृथापुत्र पाण्डवप्रवीर किंवा एक वृक्षविशेष-दोनों हैं) । किन्तु 'साहचर्य' के कारण अर्थात् 'भीम' पद के भीमसेनरूप और 'अर्जुन' पद के पाण्डवप्रवीर भीमानुज अर्जुनरूप अर्थों में ही सहचरभाव की संगति के कारण 'अर्जुन' पद का अर्थ एकमात्र पृथापुत्र अर्जुन ही हो सकता है (न कि वृक्षविशेष) ।

(४) विरोधिता—जैसे कि 'कर्णार्जुनौ' । यहाँ 'विरोधिता' अर्थात् पारस्परिक वैरवि-

जानाति देवः' इति देवो भवान् । 'कुपितो मकरध्वजः' इति मकरध्वजः कामः । 'देवः पुरारिः' इति पुरारिः शिवः । 'मधुना मत्तः पिकः' इति मधुर्वसन्तः । 'पातु वो दयितामुखम्' इति मुखं सांमुख्यम् । 'विभाति गगने चन्द्रः' इति चन्द्रः शशी । 'निशि चित्रभानुः' इति चित्रभानुर्वह्निः । 'भाति रथाङ्गम्' 'रथाङ्गम्' इति नपुंसकव्यक्त्या रथाङ्गं चक्रम् । स्वरस्तु वेद एव विशेषप्रतीतिकृत्र काव्य इति तस्य विषयो नोदाहृतः ।

रोध के भाव के कारण 'कर्ण' पद का अर्थ केवल सूतपुत्र कर्ण ही हो सकता है (न कि कान आदि आदि) ।

(५) अर्थ—जैसे कि 'स्थाणुं वन्दे' । यहाँ 'अर्थ' अर्थात् वन्दना के अर्थ अथवा प्रयोजन की दृष्टि से 'स्थाणु', पद का अभिप्राय एक मात्र भगवान् शिव हो सकता (न कि और कुछ जैसे कि हूँ आदि) ।

(६) प्रकरण—जैसे कि 'सर्व जानाति देवः' । यहाँ 'देव' पद, जो कि अनेकार्थक है, प्रकरण के कारण एक मात्र 'आप' इस अर्थ का ही उपस्थापक हो रहा है (न कि देवता आदि आदि का) ।

(७) लिङ्ग—जैसे कि 'कुपितो मकरध्वजः' । यहाँ लिङ्ग अर्थात् मीनध्वजरूप धर्मविशेष के कारण 'मकरध्वजशब्द' का अर्थ एकमात्र 'कामदेव' ही हो सकता है (न कि 'समुद्र' आदि) क्योंकि समुद्ररूप अर्थ में यह धर्मविशेष साक्षात् संगत नहीं) ।

(८) शब्दान्तरसन्निध्य—जैसे कि 'देवः पुरारिः' । यहाँ 'अन्यशब्दसन्निधि' के कारण अर्थात् 'देव' शब्द के सामीप्य से 'पुरारिः' पद केवल शिव का ही वाचक हो सकता है (न कि किसी शत्रुनगरसंहारक अन्य राजवीर आदि का) ।

(९) सामर्थ्य—जैसे कि 'मधुना मत्तः पिकः' । यहाँ सामर्थ्य के कारण अर्थात् कोकिल को उन्मत्त बनाने के सामर्थ्य के कारण 'मधु' पद का एकमात्र अर्थ वसन्त ऋतु ही हो सकता है (न कि और कुछ जैसे कि दैत्यविशेष, मधु आदि) ।

(१०) औचित्य—अथवा औचित्य, जैसे कि 'पातु वो दयितामुखम्' । यहाँ औचित्य के कारण अर्थात् कामार्त्त प्रेमी के परित्राण की योग्यता की दृष्टि से 'मुखम्' पद का अर्थ एक मात्र 'सामुख्य' अथवा अनुकूलता ही निकल सकता है (न कि मुँह जिसमें प्रेमी के परित्राण की कोई योग्यता नहीं) ।

(११) देश—जैसे कि 'विभाति गगने चन्द्रः' । यहाँ 'देश' के कारण अर्थात् आकाशरूप देश अथवा स्थान के विवक्षित होने की दृष्टि से 'चन्द्र' पद (जो कि कर्पूर आदि अर्थों का भी वाचक है) एक मात्र 'चन्द्रमा' का अर्थ रख सकता है ।

(१२) काल—जैसे कि 'निशि चित्रभानुः' पद (जो कि अग्नि और सूर्य दोनों अर्थों का वाचक है) केवल 'अग्नि' का ही अर्थ रख सकता है ।

(१३) व्यक्ति—जैसे कि 'भाति रथाङ्गम्' । यहाँ 'रथाङ्ग' पद (जो कि चक्र और चक्रवाक दोनों अर्थों का वाचक है) व्यक्ति अर्थात् नपुंसकलिङ्ग के कारण एकमात्र रथ के चक्र (पहिये) का ही अर्थ दे सकता है ।

(१४) स्वर—'स्वर' के द्वारा अनेकार्थक पद के अर्थ का निर्णय केवल वेद में ही संभव है न कि काव्य-साहित्य में । स्वर की अर्थ-नियामकता का उदाहरण इसीलिये यहाँ नहीं दिया जा रहा है ।

इदं च केऽप्यसहमाना आहुः—स्वरोऽपि काकादिरूपः काव्ये विशेषप्रती-
तिकृदेव । उदात्तादिरूपोऽपि मुनेः पाठोक्तदिशा शृङ्गारादिरसविशेषप्रतीतिकृदेव'
इति एतद्विषये उदाहरणमुचितमेव इति, तन्न; तथाहि—स्वराः काकादयः
उदात्तादयो वा व्यङ्ग्यरूपमेव विशेषं प्रत्याययन्ति, न खलु प्रकृतोक्तमनेकार्थ-
शब्दस्यैकार्थनियन्त्रणरूपं विशेषम् । किञ्च यदि यत्र क्वचिदनेकार्थशब्दानां
प्रकरणादिनियमाभावादनियन्त्रितयोरप्यर्थयोरनुरूपस्वरवशेनैकत्रनियमनं वाच्यं,
तदा तथाविधस्थले श्लेषानङ्गीकारप्रसङ्गः; न च तथा, अत एवाहुः
श्लेषनिरूपणप्रस्तावे—‘काव्यमार्गे स्वरो न गण्यते’ इति च नयः, इत्यल-
मुपजीव्यानां मान्यानां व्याख्यानेषु काटक्षनिक्षेपेण । आदिशब्दात् ‘एतावन्मा-
त्रस्तनी’ इत्यादौ हस्तादिचेष्टादिभिः स्तनादीनां कमलकोरकाद्याकारत्वम् ।

किन्तु कतिपय काव्याचार्य यह मानने को तैयार नहीं कि एवर केवल वेद में ही अर्थ
नियामक हुआ करता है । उनका यह कहना है—‘स्वर अर्थात् भिन्न-भिन्न प्रकार का
व्यनिकाररूप कण्ठस्वर तो काव्य में अर्थविशेष का परिच्छेदक हुआ ही करता है
(क्योंकि भरतनाट्यशास्त्र की यही मर्यादा है) । साथ ही साथ उदात्तादि रूप स्वर भी
जैसा कि (नाट्यशास्त्रकार) भरतमुनि ने के पाठ्य के धर्म के रूप में प्रतिपादित किया है,
शृङ्गारादि भिन्न-भिन्न रस भावों के प्रत्यायन करने में समर्थ ही हैं । ऐसी परिस्थित में काव्य-
साहित्य में स्वर की अर्थनियामकता का उदाहरण देना तो उचित ही है ।’ किन्तु वस्तुतः
यह कथन युक्तियुक्त नहीं । क्यों ? हृललिये कि स्वनि विकार अथवा उदात्तादिरूप स्वर
भले ही व्यङ्ग्यरूप अर्थविशेष के प्रत्यायक हों, किन्तु इससे यह निष्कर्ष नहीं निकल
सकता कि इनके द्वारा किसी अनेकार्थक शब्द का किसी एक अर्थ नियन्त्रण भी, जिसका
यहां प्रतिपादन अभीष्ट है, किया जाया करता है । यहां एक और भी बात ध्यान देने की
है और वह यह है—किसी श्लिष्ट प्रसङ्ग को लें, जहां प्रकरणादि के द्वारा किसी अनेकार्थक
शब्द के अर्थ का निर्णय सम्भव नहीं और उस शब्द के दो (अथवा दो से अधिक) अर्थ
बिना किसी रोकटोक के निकल रहे हों । अब यदि यह कहा जाय कि उस शब्द का पाठ्यो-
चित स्वर उस शब्द के दोनों अर्थों में से किसी एक अर्थ का निर्णापक बन जाया करता है
तब तो इसके बदले यही कहा जायगा कि ऐसे प्रसङ्गों में श्लेषालङ्कार नाम की कोई चीज
ही नहीं हुआ करती । किन्तु बात तो यह है कि ऐसे प्रसङ्ग श्लेषालङ्कार के ही प्रसङ्ग हुआ
करते हैं । वस्तुतः इसीलिये श्लेषालङ्कार-निरूपण के प्रसङ्ग में यह कहा गया है (जैसा
कि काव्यप्रकाश में आचार्य मम्मट ने ही कहा है) ‘काव्य का क्षेत्र ऐसा है जहां स्वर का
कोई काम नहीं’ । अन्ततोगरवा सिद्धान्त यही निकला कि काव्य में स्वर को अर्थनियामक
नहीं माना जा सकता (और इसलिये इसके उदाहरण न दिये जाने की जो यात कही
गयी वह ठीक ही कही गयी) । इस सम्बन्ध में और भी बहुत कुछ कहा जा सकता है
किन्तु अच्छा है न कहा जाय क्योंकि ऐसा करना प्राचीन प्रामाणिक काव्याचार्यों की
समीक्षाओं पर कटाक्ष करना ही होगा ।

(१५) स्वर के अतिरिक्त जिन अन्य अर्थनियामक तर्कों को ‘आदि’ शब्द द्वारा
समुचित किया गया है (‘स्वरादयः’ इत्यादि में) उनमें चेष्टा अथवा अभिनयमुद्रा
आदि-आदि अन्तर्भूत हैं । चेष्टा अथवा हाथ आदि की मुद्राओं के द्वारा अर्थ का निर्णय,
जैसे कि—‘एतावन्मात्रस्तनी’ आदि में । यहां हाथ की चेष्टाओं से ही ‘एतावत्’ शब्द

एवमेकस्मिन्नर्थेऽभिधया नियन्त्रिते या शब्दार्थस्यान्यार्थबुद्धिहेतुः शक्तिः साऽभिधामूला व्यञ्जना ।

यथा मम तातपादानां महापात्रचतुर्दशभाषाविलासिनीभुजङ्गमहाकवीश्वर-
श्रीचन्द्रशेखरसांघिनिग्रहिकाणाम्—

‘दुर्गालङ्कितविग्रहो मनसिजं संमीलयंस्तेजसा
प्रोद्यद्वाजकलो गृहीतगरिमा विष्वग्वृतो भोगिभिः ।
नक्षत्रेशकृतेक्षणो गिरिगुरौ गाढां रुचिं धारयन्
गामाक्रम्य विभूतिभूषिततनुं राजत्युमावल्लभः ॥’

अत्र प्रकरणेनाभिधया उमावल्लभशब्दस्योमानाम्नीमहादेवीवल्लभभानुदेव-
नृपतिरूपेऽर्थे नितन्त्रिते व्यञ्जनयैव गौरीवल्लभरूपोऽर्थो बोध्यते । एवमन्यत् ।

कमलकोरक आदि-आदि अभिप्रायों को दिया करता है जिससे यहां नायिका के स्तनों की रूप-रेखा का निर्देश यह विवक्षित है ।

इस उपर्युक्त विवेचन से यह सिद्ध हुआ कि अभिधामूला व्यञ्जनावह शक्ति है जिसके द्वारा किसी शब्द का एक अन्य ही अर्थ निकला करता है और वहाँ निकला करता है जहाँ उस शब्द की अभिधा (किसी न किसी अभिधा-नियामक तत्त्व के द्वारा) किसी एक अर्थ में नियन्त्रित कर दी गयी है । अभिधामूला व्यञ्जना के उदाहरण के रूप में चतुर्दशभाषाविलासिनीभुजङ्ग, महाकवीश्वर, महापात्र पूज्य पितृचरण श्रीचन्द्रशेखर सांघिविग्रहिक की यह सूक्ति पर्याप्त है -

‘(दुर्गालङ्कितविग्रहः) जिसकी सामरिक शक्ति को बड़े-बड़े दुर्ग भी नहीं रोक सकते, (मनसिजं तेजसा संमीलयन्) जिसके सौन्दर्य से कामदेव भी परास्त पड़ा है, (प्रोद्यद्वाजकूलः) जिसने कितने ही अभ्युदयशील राजगणों को अपना वशवर्ती बना रखा है, (गृहीतगरिमा) जिसके आगे गौरव अथवा महत्त्व पराजित रहा करता है, (विष्वग्-वृतो भोगिभिः) जिसके चतुर्दिक् महावैभवशाली लोग रहा करते हैं, (बक्षत्रेशकृतक्षणः) जो बड़े-बड़े राजाओं पर भी उपेक्षादृष्टि रखा करता है, (गिरिगुरौ गाढां रुचिं धारयन्) जिसकी भगवान् शिव में प्रगाढ भक्ति है, (गामाक्रम्यविभूतिभूषिततनुः) और जो कि द्विगविजय करने के कारण अपने समस्त ऐश्वर्य में सुशोभित है वह (उमावल्लभः) महारानी उमा का प्राणपति महाराज श्री भानुदेव (राजति) सदा विराजमान रहे ।’

यहां अभिधामूला व्यञ्जना इसलिये है क्योंकि प्रकरण ने भले ही ‘उमावल्लभ’ शब्द को एकमात्र ‘उमा नाम की महारानी के पति महाराज श्री भानु देव’ के अर्थ में निमन्त्रित कर रखा हो जैसा कि वस्तुतः कर ही रखा है, किन्तु यह निश्चित है कि इसका यहां एक अन्य ही अर्थ अर्थात् पार्वतीपति शिवरूप अर्थ निकल पड़ता है (और अन्त में महाराज भानुदेव और भगवान् शिव का परस्पर औपम्य भी स्पष्ट अभिव्यक्त हो ठठता है) । इसी (नि इस व्यञ्जना के अन्यान्य उदाहरण स्वयं देखे जा सकते हैं ।

वाक दोन-शर्—(क) शक्तिनियामक तत्त्वों का उदाहरणपूर्वक लक्षण ‘साहित्यसार’ (ऐरावत-
(पहिये) का-करण) के इन श्लोकों में स्पष्ट है—

(१४) स्वर-शब्दे शक्तिग्रहनियामकाः । संयोगाद्य एवात्र ज्ञेया प्राचीनसम्प्रताः ॥
संभव है न कि काव्येऽत्र संयोगाद्विष्णुरुच्यते । अशङ्कचक्रो हरिरित्यत्रेन्द्रः स्याद्वियोगतः ॥
नहीं दिया जा रहा है- सीतेशः साहचर्यतः । हरिर्नागं दिनस्थयत्र विरोधार्त्सिहदन्तिनौ ॥

स्थाणुं भवच्छिद्धे पश्येत्थन्न ज्ञेयः प्रयोजनात् । सन्धवं स्वानयेत्यत्र चारः प्रकरणाद् भवेत् ॥
माधवस्तुथ्यतीत्यत्र लिङ्गात्तारायणः खलु । देवस्यिपरहेत्यत्र शिवोऽन्यपदसन्धिः ॥
मधुना कोकिलो मत्तोऽत्र सामर्थ्याद्वसन्तकः । औचित्यात्सा सुखं यानीत्यत्र संमुख्यमुच्यते ॥
हंसः सरसि भातीति देशयोगान्मरालकः । चित्रमानुः स्फुरत्यत्र दिवाको निशि पावकः ॥
मित्रमस्तीत्यत्र सुहृद्व्यक्त्या मित्रः प्रभाकरः । हृतः सदैव्यः प्रापश्रीरिति चेष्टावशास्त्वयम् ॥'

(ख) शक्तिनियामक तत्त्वों का सर्वप्रथम दिग्दर्शन महामाध्यकार भगवान् पतञ्जलि का किया हुआ है । 'वाक्यपदीय' के रचयिता आचार्य भर्तृहरि ने 'संयोगो विप्रयोगश्च' आदि कारिका में शब्द-दार्शनिकों की शक्तिनियामकतासम्बन्धी धारणाओं का संग्रह किया है । आचार्य भर्तृहरि की इस सम्बन्ध में अपनी धारणा यह है ।

'वाक्यात् प्रकरणादर्थार्थोचित्याद् देशकालतः ।

शब्दार्थाः प्रविभज्यन्ते न रूपादेव केदलात् ॥' (वाक्यपदीय २, ३१६)

अर्थात् वाक्य, प्रकरण, अर्थ, औचित्य, देश और काल-ये वे अर्थनियामक तत्त्व हैं जो किसी शब्द के अर्थ के निर्धारक हुआ करते हैं । कोई शब्द अपने स्वरूप मात्र से अपने अर्थ का निर्धारण नहीं किया करता ।

कतिपय आचार्य केवल 'सामर्थ्य' को ही मुख्य अर्थनिर्णायक माना करते हैं और संयोगादि को सामर्थ्य का ही व्यञ्जक-प्रपञ्च सिद्ध करते हैं । महावैयाकरण नागेशमहृ ने 'संयोगो विप्रयो-
गश्च' का यह अभिप्राय लिया है—

'एते 'संयोगादयः शब्दार्थस्यानवच्छेदे सन्देहे तदपाकरणद्वारेण विशेषस्मृतिहेतवो
निर्णयहेतव इत्यर्थः । उपस्थितानामनेकेषामेकतरमाप्रार्थितारूप्यनिर्णयद्वारा तन्मात्रार्थ-
विषयकान्वयबोधजनका इति भादः । (वैयाकरणसिद्धान्तमञ्जूषा, पृष्ठ १०९)

अर्थात् संयोगादि को 'शब्दार्थस्यानवच्छेदे विशेषस्मृतिहेतवः' कहने का जो अभिप्राय है वह यह है—कतिपय शब्द अनेकार्थक हुआ करते हैं । ऐसे शब्दों के अर्थों के निर्धारण में संदेह का होना स्वामाविक है । संयोग, विप्रयोग आदि-आदि के द्वारा ही ऐसा संभव है कि अनेकार्थक शब्द के अनेकों अर्थों में एक अर्थ का निर्णय हो सके । इसीलिये संयोगादि को 'विशेषस्मृतिहेतु' अर्थात् 'अर्थनिर्णयहेतु' कहा जाया करता है ।

संयोगादि के द्वारा अनेकार्थक शब्द के 'अर्थनियमन' अथवा 'अर्थनियन्त्रण' का यही अभिप्राय है कि एक अर्थ का शब्दबोध पहले हो । किन्तु इसका यह निष्कर्ष नहीं कि यदि वाद में दूसरे अर्थ का शब्दबोध हो तो वह भी अभिधा द्वारा ही हो । इसलिये नागेशमहृ का कथन है—

'क्वचित् प्राक्करणिकार्थबोधोत्तरं वक्तृबोद्धव्यवैशिष्ट्यप्रतिभादिसहकारेण द्वितीयार्थ-
बोधोऽपि ।'

अर्थात् प्राकरणीकार्थबोध के बाद यदि वक्तृवैशिष्ट्य अथवा बोद्धव्यादिवैशिष्ट्य के कारण प्रतिभा-
सम्पन्न लोगों के मन में किसी अप्राकरणीक वाच्यार्थभिन्न अर्थ का बोध हो तो वहाँ अभिधा नहीं
अपितु व्यञ्जना का ही हाथ मानना चाहिये । इसलिये व्यञ्जना का यह स्वरूप है—

'मुख्यार्थबोधग्रहणिरपेक्षबोधजनको मुख्यार्थसंबन्धासंबन्धसाधारणप्रसिद्धाप्रसिद्धार्थवि-
षयको वदन्नःदिवैशिष्ट्यज्ञानप्रतिभाद्यद्बुद्धसंस्कारविशेषो व्यञ्जना । वैयाकरणसिद्धान्तमञ्जूषा
पृष्ठ १५९ ।'

अर्थात् नैयायिकों द्वारा लक्षणा में व्यञ्जना का अन्तर्भाव युक्तियुक्त नहीं । वस्तुतः व्यञ्जना तो अर्थ-
विषयक एक संस्कार विशेष है, जिसका कारण प्रतिभा है, नवनवोन्मेषशालिनी प्रज्ञा है । लक्षणा
में यह बात कहाँ ? व्यङ्ग्यार्थ का स्वरूप, क्या मुख्यार्थ और क्या अमुख्यार्थ, दोनों से भिन्न

है। मुख्यार्थ और अमुख्यार्थ की प्रतीति के सहायक तत्त्व कुछ और हैं और व्यङ्ग्यार्थ-प्रतीति के सहायक तत्त्व और।

(ग) संयोगादि जो शक्तिनियामक अथवा अभिधानियामक तत्त्व हैं उनमें प्रत्येक का स्वरूप असंकीर्ण है। जैसे कि 'संयोग' और 'साहचर्य' एक नहीं अपितु परस्पर भिन्न तत्त्व हैं। 'संयोग' का अभिप्राय है प्रसिद्ध 'संबन्ध-सामान्य' और यह संयोगवाचक शब्द द्वारा प्रकट किया जाया करता है। जैसे कि 'सशङ्खचक्रो हरिः' आदि में। 'सशङ्खचक्रो हरिः' आदि में शङ्ख और चक्र का भगवान् विष्णु से जो संबन्ध है वह प्रसिद्ध है किंवा साक्षात् शब्दोपात्त है। 'साहचर्य' में संयोग का अन्तर्भाव नहीं हो सकता क्योंकि 'साहचर्य' का अभिप्राय स्वस्वामिभाव, जन्यजनकभाव, स्वामिभृत्यभाव आदि २ विशिष्ट सम्बन्धों से संबद्ध और इसीलिये द्वन्द्वद्वितिसमासगत परस्परसंबन्धी पदार्थों का है जैसे कि 'रामलक्ष्मणों' आदि में, यहाँ 'लक्ष्मण' का साहचर्य राम शब्द की अभिधा का 'राधव' अर्थ में नियामक है।

पण्डितराज जगन्नाथ ने स्पष्ट कहा है—'संयोगशब्दस्य संबन्धसामान्यपरतया यत्र शब्दोपात्तं प्रसिद्धं संबन्धसामान्यं शक्तिनियामकं तदाद्यस्य (संयोगस्य), यत्र तु द्वन्द्वदिगतः संबन्धेव केवलस्तदा तत्साहचर्यस्योदाहरणमिति प्राचामाशयात्। इत्थं च 'सगाण्डिवोऽर्जुनः' इति संयोगस्य, गाण्डिवाऽर्जुनाविति साहचर्यस्योदाहरणम्।'।

(रसगङ्गाधरः, पृष्ठ १४९)

'संयोग' और 'विप्रयोग' को पृथक् २ मानने का अभिप्राय यह है कि 'अशङ्खचक्रो हरिः' आदि में विभाग अथवा विप्रयोग के संयोग-पूर्वक किंवा संयोग-सापेक्ष होने से वस्तुतः तो 'संयोग' ही अभिधानियामक माना जाना चाहिये किन्तु 'संयोग' के गौण होने और 'विप्रयोग' के प्रधान होने के कारण 'विप्रयोग' को ही अभिधानियामक मानना उचित है और माना भी गया है। रसगङ्गाधरकार ने इसीलिये कहा है—'यद्यप्यत्र गुणतया वर्तमानस्तादृशसंयोग एवाभिधानियमनायालम्, तथापि गुणप्रधानयोः संनिपाते प्रधानानुरोध एव न्याय्य इत्याशयेन विप्रयोगस्य नियामकत्वमुक्तम्'।

विरोधिता का तात्पर्य प्रसिद्ध वैर किंवा सहानवस्थान (साध न रहना)। 'रामार्जुनगतिस्तयोः' इस प्रयोग में विरोधिता अथवा प्रसिद्ध वैर के द्वारा ही राम और अर्जुन पद की अभिधा भागव और कार्तवीर्य अर्थों में एक समय नियन्त्रित की जाया करती है। 'सहानवस्थान' के द्वारा अभिधानियन्त्रण का उदाहरण 'छायातपौ' है। 'रामार्जुनगतिस्तयोः' में प्रकरण द्वारा अभिधा का नियन्त्रण नहीं क्योंकि यहाँ प्रकरण से दो व्यक्तियों के पारस्परिक विरोध का भाव भले ही निकले, भागव और कार्तवीर्य के विरोध का भाव यहाँ प्रकरण-प्राप्त कहा ? पण्डितराज जगन्नाथ ने इसीलिये कहा है—'न च प्रकरणाद्विशेषः। विरोधस्य प्रकान्तत्वेऽपि भागव-कार्तवीर्ययोः शक्तिनियमाधिकरणयोरप्रकान्तत्वात्।'।

'अर्थ और 'लिङ्ग' एक नहीं अपितु भिन्न २ अभिधानियामक हैं। 'स्थापुं भज भवच्छिद्रे' में 'अर्थ' को अभिधानियामक कहने और 'कुपितो मकरध्वजः' में 'लिङ्ग' को अभिधानियायक मानने का पृथक् २ उद्देश्य है। 'स्थापुं भज भवच्छिद्रे' में तो भवच्छेदकारणभूत भजन एक ऐसा विशिष्ट धर्म है जो शाब्दबोध का विषय नहीं अपि तु मानस-बोध का विषय है किन्तु 'कुपितो मकरध्वजः' में जो कोपरूप धर्म है वह साक्षात् शब्द वेद्य है। रसगङ्गाधर के व्याख्याकार आचार्य नागेशभट्ट ने इसीलिये कहा है—

'एवं चासमस्ताखण्डैरुपदार्थो लिङ्गमिति फलितम्। भवच्छेदनादिकं च भजनादिरूपभिन्नपदार्थान्वितमेव भवधर्म इति भावः। (रसगङ्गाधर : गुरुमर्मप्रकाश, पृष्ठ १५२)

‘प्रकरण’ का अर्थ है वक्ता और श्रोता की ‘बुद्धिस्थता’ का-वक्तृश्रोतृबुद्धिस्थता (वृत्तिवातिक, ६) जैसे कि यदि किसी राजा को संबोधित कर कोई कहे-‘सर्वं जानाति देवः’ तो ‘देव’ पद का अर्थ संबोध्य व्यक्ति ही होगा क्योंकि वक्ता और श्रोता दोनों के मन में इस पद का यही अर्थ है ।

‘अन्य शब्दसन्निधि’ के अभिधानियामक होने का तात्पर्य यह है—यदि कहीं किसी अनेकार्थक पद के साथ किसी ऐसे निश्चितार्थक पद का सामानाधिकरण्य हो जो कि उस (अनेकार्थक पद) के किसी एक अर्थ से ही अन्वित अथवा संबद्ध हो सके तो वहाँ वह (अनेकार्थवाचक पद) अपने समानाधिकरण पद के द्वारा एक अर्थ में नियन्त्रित किया जाया करता है—‘शब्दस्यान्यस्य सन्निधिनियतार्थकशब्दान्तरमामानाधिकरण्यम्,—(काव्यप्रकाशप्रदीप, पृष्ठ ४४) जैसे कि ‘देवस्य पुरारान्तेः’ अथवा देवस्य त्रिपुरारान्तेः’ आदि प्रयोगों में ‘पुरारान्ति’ अथवा ‘त्रिपुरारान्ति’ पद के सामानाधिकरण्य से अनेकार्थक ‘देव’ पद की अभिधा महादेव शंकर के अर्थ में नियमित की हुई है क्योंकि ‘देव’ शब्द के राजविशेष आदि अर्थ के साथ ‘त्रिपुरान्तकता’ का कोई संबन्ध नहीं हो सकता । पण्डितराज जगन्नाथ ने ‘शब्दान्तरसन्निधि’ का यह लक्षण किंवा उदाहरण ठीक नहीं माना है । उनका यहाँ यह कहना है कि ‘देवस्य त्रिपुरारान्तेः’ में ‘शब्दान्तर सान्निध्य’ नहीं अपि तु ‘लिङ्ग’ ही अभिधा का नियन्त्रण करता है क्योंकि ‘त्रिपुरारान्ति’ पद ही साक्षात् महादेव शंकर की ‘त्रिपुरान्तकता’ के धर्म को प्रकट कर देता है । ‘शब्दान्तरसन्निधि’ का उदाहरण तो ‘करेण राजते नागः’ आदि है । जहाँ ‘कर’ पद की अभिधा ‘नाग’ पद के सान्निध्य और ‘नाग’ पद की अभिधा ‘कर’ पद के सान्निध्य से शुण्डादण्ड (सूँड़) और गज (हाथी) रूप अर्थों में एक साथ ही नियन्त्रित हुआ करती है । यहाँ ऐसा नहीं कि दोनों पदों के परस्पर शक्तिनियमन में परस्पर सापेक्षता होने से अन्योन्याश्रय दोष पड़ता हो क्योंकि यहाँ तो एक साथ ही दोनों पदों की शक्ति नियमित हुआ करती है । यदि ऐसा न हो तो ‘कर’ शब्द के ‘हाथ’ और ‘नाग’ शब्द के ‘साँप’ अर्थ लेने पर किस प्रकार का अन्वय यहाँ युक्तियुक्त हो ? इसलिये ‘शब्दान्तरसन्निधि’ का तात्पर्य है—‘शब्दस्यान्यस्य सन्निधिर्नानार्थपदैकार्थमात्रसंसर्ग्यर्थान्तर-वाचकपदसमभिव्याहारः’ (रसगंगाधर, पृष्ठ १५२) । अर्थात् ‘शब्दान्तरसन्निधि’ वह है जिसे किसी अनेकार्थक पद के साथ एक ऐसे भिन्नार्थक पद का समभिव्याहार (साथ प्रयोग) कहना चाहिये जो उस अनेकार्थक पद के एक ही अर्थ से अन्वित हो सके ।

‘सामर्थ्य’ का अभिप्राय है ‘कारणता’ का । ‘मधुना मत्तः पिकः’ आदि में अनेकार्थक ‘मधु’ पद की अभिधा वसन्त ऋतु रूप अर्थ में इसलिये नियन्त्रित है क्योंकि पिक की उन्मत्तता की कारणता वसन्त ऋतु में ही देखी जा सकती है न कि मधु पद के अन्य अर्थों जैसे कि सुरा आदि में ।

‘औचित्य’ की अभिधानियामकता का अभिप्राय रसगंगाधरकार के शब्दों में यह है—
‘औचित्य योग्यता’ । अथा ‘पातु वो द्ययितामुखम्’ इत्यत्र द्ययितामुखकर्तृकरणकर्मरवा-
क्षिसकामातानां संबोध्यपुरुषाणां त्राणं हि तस्याः सांमुख्येनैव भवति, न तु मुखमात्रेण,
वैमुख्ये तेन त्राणायोगात् । अतस्त्राणाहृत्त्वं वदन्—सांमुख्योभयप्रत्यायकस्य मुखशब्दस्य ।’
अर्थात् ‘पातु वो द्ययितामुखम्’ आदि प्रसङ्गों में मुख और अनुकूलता दोनों के अर्थ रखने वाले ‘मुख’ पद की अभिधा अनुकूलता (सांमुख्य) के अर्थ में जिसके द्वारा नियन्त्रित हुआ करती है वह औचित्य अथवा योग्यता है क्योंकि कामार्च पुरुषों की रक्षा का संबन्ध कामिनियों के मुखमात्र से नहीं अपि तु ‘सांमुख्य’ (अनुकूलता) से है ।

‘देश’ का अभिप्राय नगर, ग्राम आदि स्थानविशेष का है । ‘भास्यत्र परमेश्वरः’ आदि प्रयोगों में ‘अत्र’ (यहाँ) का अर्थ ‘राजधानी’ है जिससे ‘परमेश्वर’ पद का अर्थ एक ‘राजविशेष’

ही निकल सकता है न कि 'भगवान्' आदि । पण्डितराज जगन्नाथ ने अभिधानियामर्को में 'देश' का यही अभिप्राय लिया है—'देशो नागरादिः । 'भात्यन्न परमेश्वरः' इत्यादौ परमेश्वरादि-शब्दस्य राजादौ । तस्य नगरादिसंबन्धतदभावयोः लंबवेनाभावव्यावृत्त्यर्थमधिकरण-कीर्तनस्य सार्थक्यात् । परमात्मनस्तु सर्वगतस्य उपावर्त्याभावात्तदुक्तिवैयर्थ्यापत्तेः ।

(रसगंगाधर, पृष्ठ १५५)

'स्वर' की अभिधानियामकता वेद-वाङ्मय में मानी जाती है । संस्कृत काव्य-साहित्य में 'स्वर' की अभिधानियामकता का कोई दृष्टान्त इसलिए नहीं क्योंकि परम्परा से काव्यमार्ग में स्वर की कोई महत्ता नहीं मानी गयी—'काव्यमार्गं स्वरो न गण्यते ।' वेद में स्वर की शक्तिनियामकता शतपथब्राह्मण (१.६.३.१) की इस उक्ति से स्पष्ट है—

'अथ यदब्रवीत् हन्द्रशत्रुर्वर्धस्वेति तस्मादु हैनम इन्द्र एव जघान । अथ यद्ध शश्वद्-वचयदिन्द्रस्य शत्रुर्वर्धस्वेति शश्वद्बुह स एवेन्द्रमहनिष्यत् ।'

अर्थात् 'इन्द्रशत्रु' में अन्तोदात्त स्वर के प्रयोग से (क्योंकि 'इन्द्रस्य शत्रुः इन्द्रशत्रुः' इस तत्पुरुष समासान्त पद में 'समासस्य' 'पाणिनि अष्टाध्यायी ६.१.२२३' इस सूत्र के अनुसार पद का अन्तवर्ण ही 'उदात्त' स्वरयुक्त होगा) तो इन्द्र के शत्रु वृत्रासुर की ही विजयाकांक्षा पूर्ण हुई होती, किन्तु यहाँ पूर्व पद पर उदात्त स्वर (इन्द्रशत्रुः) के प्रयोग के कारण (क्योंकि 'बहुव्रीहौ प्रकृत्या पूर्वपदम्-पाणिनिः अष्टाध्यायी ६.२.१'—इस सूत्र से 'इन्द्रः शत्रुर्वर्धस्य' इस बहुव्रीहि समासान्त पद में पूर्व पद पर उदात्त सर्वथा उचित ही है) वृत्रहन्ता इन्द्र की ही विजय मनायी गयी ।

स्वर के द्वारा वेद में अर्थपरिच्छेद का यह सिद्धान्त काव्यप्रकाशकार मम्मट को भी मान्य है—

'इन्द्रशत्रुरित्यादौ वेदे एव न काव्ये स्वरोऽर्थविशेषप्रतीतिहृत्' अर्थात् 'इन्द्रशत्रुर्वर्धस्व' आदि वेद-वाक्यों में ही स्वर के द्वारा किसी पद का अर्थनिर्णय संभव है काव्य में नहीं ।

यहाँ साहित्यदर्पणकार ने आचार्य मम्मट की धारणा को अपनाया है और इस विषय में मम्मट के आलोचकों की आलोचना की है । मम्मट के आलोचकों की यहाँ यह धारणा थी कि उदात्तादिरूप स्वर अथवा काकुरूप स्वर काव्य में भी अर्थनिश्चायक हुआ करते हैं । इस धारणा का आधार नाट्यशास्त्र (१९.४३) की यह उक्ति थी—

'उदात्तश्चानुदात्तश्च स्वरितः कम्पितस्तथा ।

चर्णाश्चस्वार एव स्युः पाठ्ययोगे तपोचनाः ॥'

तत्र ह्यास्यशृङ्गारयोः स्वरितोदात्तैर्वीरौद्राद्भूतेषु उदात्तकम्पितैः कर्णवासास्यभयान-
देषु अनुदात्तस्वरितकम्पितैर्वर्णैः पाठ्यमुपपाद्वेत् ।

किन्तु विश्वनाथ कविराज ने नाट्यशास्त्र की इस उक्ति का दूसरा अभिप्राय लिया । उनका कहना है—'काव्य-नाट्य में उदात्तादि अथवा काकादि स्वर अभिधानियामक नहीं अपितु अर्थविशेष के अभिव्यञ्जक हुआ करते हैं'—इस दृष्टि से ही भरत मुनि ने पाठय गुणों का निरूपण किया है और यही आचार्य मम्मट की भी दृष्टि है । तब तो यह निश्चित ही है कि काव्य-नाट्य में स्वर को अनेकार्थक पद का अर्थनियामक नहीं माना जा सकता ।

प्रदीपकार का भी यहाँ यही अभिमत है—

'काकुरस्थले तु न नानार्थाभिधानियमनं किं रत्नपदार्थस्यैव व्यञ्जनम्' (काव्यप्रदीप पृ.४५)

अर्थात् काकुरूप स्वर का काव्य-नाट्य में प्रयोग मले ही हो किन्तु इसका उद्देश्य अनेकार्थ पदों का अभिधानियन्त्रण नहीं अपितु एक ऐसे अर्थ का अभिव्यञ्जन हुआ करता है जो वाच्यार्थ

(२—लक्षणा मूलक व्यञ्जना)

लक्षणा मूलामाह—

लक्षणोपास्यते यस्य कृते तत्तु प्रयोजनम् ।

यया प्रत्याय्यते सा स्याद्व्यञ्जना लक्षणाश्रया ॥ १५ ॥

‘गङ्गायां घोषः’ इत्यादौ जलमयाद्यर्थबोधनादभिधायां तटाद्यर्थबोधनाच्च

नहीं अपितु वाच्यार्थ से विलक्षण अर्थ हुआ करता है। अभिनय (विवक्षितार्थाकृतिप्रदर्शको हस्तादिव्यापारः अभिनयः—वृत्तिवार्तिक, पृष्ठ ८) अथवा हस्तादि चेष्टा द्वारा किसी पद के अर्थनिर्णय का उदाहरण ‘एहमेत्तावस्था’ आदि है जो कि काव्यप्रकाशकार का ही दिया उदाहरण है। उदाहरणचन्द्रिका (पृष्ठ ५४) में इसकी बड़ी सुन्दर व्याख्या दी हुई है—

‘सौन्दर्यातिशयशालिन्या नयनगोचरमगताया गुणध्रवणमात्रजनितानुरागेण नायके-
नावस्थायाम् पृष्टायाम् दृश्या इयमुक्तिः ।.....एतावत्परिमाणौ आमलकादिपरिमाणौ
स्तनौ यस्याः सा एवमेतावत् परिमाणं ययोस्ते एतावन्मात्रे विवक्षितकमलदलादिपरिमाणे
ताभ्यामक्षिपत्राभ्यां नयनदलाभ्याम् । उपलक्षितेत्यर्थः । उपलक्षणे तृतीयानुशासनात् ।
तथा एतावन्मद्विवक्षितपरिमाणं दीर्घादि यस्यास्तथाभूता अवस्था स्वरूपं यस्याः सा
एवमेतावद् बुद्धिस्थं परिमाणं संख्या येषां तथाविधैर्दिवसैर्लक्षणया संवत्सरैरुपलक्षिता ।
परिच्छिन्नेति यावत् । वर्षकथनस्यैव प्रायशो लोकव्यवहारसिद्धत्वात् । दिवसैरिति करणे
चा तृतीया । अत्र मुकुलाकारहस्ताभिनयेन स्तनपरिमाणविशेषे, पद्मदलाकृतिना तेन
नेत्रपरिमाणविशेषे अङ्गुल्यङ्गधारणादिरूपेण च दिवससंख्याविशेषे बुद्धिस्थमात्रशक्त्या
एतावच्छब्दाः नियमितशक्तयः ।’

अभिनय के अतिरिक्त ‘अपदेश’ को भी अर्थपरिच्छेदक मानने का अभिप्राय यह है—अपदेश कहते हैं विवक्षित अर्थ के स्पष्ट निर्देश की (विवक्षितार्थस्य मृङ्गप्राहिकया निर्देशः अपदेशः) । ‘इतः स द्वैत्यः प्राप्तश्रीः’ (कुमारसंभव २.५५) आदि में ‘इतः’ का अभिप्राय ‘वक्ता’ ही निकलता है क्योंकि वक्ता ही इस पद के प्रयोग में अपने वक्षःस्थल पर अपना हाथ रखकर अपना निर्देश कर रहा है ।

इस प्रकार इन उपर्युक्त अभिधानियामकों में से किसी एक के द्वारा किसी पद के अर्थनिर्णय के हो चुकने पर भी यदि कोई विलक्षण अर्थ प्रतीत हो उठे तो यह निश्चित है कि यहाँ अभिधा-
व्यापार की कोई संभावना नहीं । यहाँ तो एक मात्र व्यञ्जना का ही साम्राज्य है जो कि अभिधा-
व्यापार के मस्तक पर चढ़ी, वस्तुतः हृदय में बसी, एक चमत्कारजनक अर्थ का प्रत्यायन
किया करती है ।

अनुवाद—अब लक्षणा मूलक व्यञ्जना का निरूपण किया जा रहा है—

लक्षणा मूलक व्यञ्जना वह है जिसके द्वारा प्रयोजन का प्रत्यायन करवाया जाता करता है जिसकी दृष्टि से लाक्षणिक पद का प्रयोग हुआ करता है ।

(लाक्षणिक पद—प्रयोगों में लक्षणा मूलक व्यञ्जना के द्वारा प्रयोजन के प्रत्यायन का रहस्य यह है—‘गङ्गायां घोषः’—‘गंगा पर कुटी जैसे प्रसंग में, जहाँ ‘गङ्गा’ शब्द ऐसा प्रयुक्त है जिसकी अभिधाशक्ति तो प्रवाहरूप अर्थ के अवबोध में ही क्षीण हो चुकी है और लक्षणा का व्यापार (सामीप्य सम्बन्ध की प्रयोजकता से) अधिक से अधिक तट-
रूप अर्थ का ही उपस्थापन कर पाता है, यह तो एकमात्र यहाँ की लक्षणाश्रित व्यञ्जना

लक्षणायां विरतायां यथा शीतत्वपावनत्वाद्यतिशयादिर्बोध्यते सा लक्षणामूला व्यञ्जना ।

का ही सामर्थ्य है जिसके द्वारा यहां शीतलता और पवित्रता के सुन्दर वातावरण की उत्कट प्रतीति करवायी जाया करती है (जिसको लषय में रखकर 'गङ्गातटे' इस वाचक पद के बदले 'गङ्गायाम्' इस लाक्षणिक पद का व्यवहार हुआ करता है) ।

विमर्श—(क) शाब्दीव्यञ्जना के प्रथम भेद अर्थात् अभिधामूलक व्यञ्जना का स्वरूप-परिज्ञान उसके द्वितीय भेद अर्थात् लक्षणामूलकव्यञ्जना के विशद परिचय के लिये आवश्यक है और इसीलिए साहित्यदर्पणकार ने इसी क्रम से शाब्दी व्यञ्जना के प्रकारों का निरूपण भी किया है । व्यञ्जना को 'लक्षणामूलक' कहने से यह स्पष्ट सिद्ध है कि बिना व्यञ्जना के माने लक्षणा का भी रहस्य अनिर्मित ही रह जायगा । काव्यप्रकाशकार ने इसीलिये कहा था—

‘यस्य प्रतीतिमाधातुं लक्षणा समुपास्यते ।

फले शब्दैकगम्येन व्यञ्जनाज्ञापरा क्रिया ॥’

अर्थात् प्रयोजन के प्रायान के लिये यदि वाचक पदों को छोड़कर लाक्षणिक पदों का प्रयोग हुआ करता है तब तो यह निश्चित है कि व्यञ्जना को लक्षणा से पृथक् शब्दशक्ति मग्ना जाय क्योंकि लक्षणा—ज्ञान और व्यङ्ग्यभूत लक्षणा—ज्ञानफल (जैसे कि गङ्गायां घोषः’ में तटरूप लक्षणाज्ञान और शैत्यादिरूप व्यङ्ग्यलक्षणा—ज्ञानफल, दोनों को लक्षणा द्वारा उपस्थापित मानना ज्ञान और ज्ञानफल के स्वरूपगत भेद को दार्शनिक मीमांसा से अनभिज्ञता प्रदर्शित करने के ही बराबर है—‘ज्ञानस्य विषयो ह्यन्यः फलमन्यद्बुद्धाहतम् ॥’ इसलिये कहा गया है—

‘अन्वयानुपपत्त्या हि लक्षणा प्रसरन्ती यावदन्वयोपपादकं तावदेव विषयीकरोति, न त्वनुपपादकमपीति वर्थं तटे पावनत्वमपि विषयीकुर्यात् । नन्वन्वयानुपपत्त्या कल्प्यमानापि सानुद्देश्यमपि शैत्यं विषयीकरोति, यथा तापोपशमायोपादीयमानं चन्दनं शैत्यमपि जनयतीति चेत्, न । चन्दनस्य संनिधिसात्रेण शैत्यजनकत्वञ्च ; लक्षणायाः स्वनुपपत्तिप्रसारितयेति वैषम्यात् ।’

अर्थात् लक्षणा, जो कि अन्वय की अनुपपत्ति के कारण प्रवृत्त होती है, । उतने ही अर्थ को अपना विषय बना सकती है जो अन्वय की अनुपपत्ति को दूर किया करे । ऐसा भला कैसे कि लक्षणा द्वारा वह अर्थ भी प्रतीत हुआ करे जिसमें अन्वय की कोई उपपादकता नहीं । 'गङ्गायां घोषः' आदि प्रयोगों में लक्षणा द्वारा 'तट' रूप अर्थ ही प्रतिपादित हो सकता है । क्योंकि इसी अर्थ से अन्वय की स्वभावतः उपपत्ति हो जाया करती है शैत्यादिरूप अर्थ का प्रतिपादन लक्षणा द्वारा क्यों हो ? इस अर्थ में यहाँ अन्वय की क्या उपपादकता ?

इसी विचारधारा का प्रसार 'अलंकारमहोदधि (२ य तरङ्ग)' में इस प्रकार दृष्टिगत होता है—

‘शब्दैरत्रोपचारेण विषयः प्रतिपाद्यते ।

क्रियान्तरस्यासङ्गावात् व्यक्त्यैवातिशयः पुनः ॥

अत्रास्यामुपचारविचित्रतायामारोपस्य विषयस्तटादिः शब्दैर्गङ्गादिभिरुपचारेणोपचाराख्यव्यापारेण प्रतिपाद्यते प्रतिपत्तिगोचरतां नीयते।पावनत्वादिधर्मप्रतीतिरूपस्त्वतिशयो व्यक्त्यैव व्यञ्जनाव्यापारेणैव प्रतिपाद्यते । कुतः ? क्रियान्तरस्य व्यापारस्यासङ्गावात्-सङ्गात् । यतः पाविश्यादिधर्माणां प्रतीतौ नाभिधा प्रवर्त्तते । गङ्गादिशब्दानां तेष्वसङ्केतित्वात् । नाप्युपचारस्तत्प्रतिपत्तिनां मुख्यार्थबाध-तत्प्रत्यासत्यतिशयप्रतीतीनामभावात् । न ह्यत्र लक्षणीयं तटादि मुख्योऽर्थः । नाप्यत्र प्रवाहादिवत् कश्चिद्बाधः । न चास्य पाविश्यां

(आर्थो व्यञ्जना)

एवं शाब्दी व्यञ्जनासुक्तार्थोमाह—

वक्तृवोद्व्यवाक्यानामन्यसंनिधिसाध्ययोः ।

प्रस्तावदेशकालानां काकोशेष्यादिकस्य च ॥ १६ ॥

यतिशयेन कापि प्रयासक्तिः । न चाप्यतिशये लक्ष्ये किञ्चिदतिशयान्तरारोपणमस्ति । नाप्यत्र तदाशयविव गङ्गादिशब्दाः स्तलद्रवयः, तत्र कथं पाविश्याद्यो लक्ष्याः ? एवं स्थितेऽपि यद्यतिशयभूताग्ते लक्ष्यन्ते, तत्र केनाप्यतिशयेन सोऽप्यतिशयान्तररोपणवस्याप्रसङ्गः ।'

(ख) काव्यप्रकाशकार ने लक्ष्णामूलक व्यञ्जना का निरूपण पहले किया है और अभिधा-मूलक व्यञ्जना का स्वरूप बाद में बताया है । काव्यप्रकाशकार के लिये यही प्रतिपादन-क्रम अपेक्षित था क्योंकि उन्हें 'व्यञ्जना' की प्रतिष्ठा करनी थी । 'लक्षणा' की सम्पूर्ण मान्यता व्यञ्जना के बिना सुक्तियुक्त नहीं—इसलिये लक्ष्णामूलक व्यञ्जना की सिद्धि काव्यप्रकाशकार के लिये अपेक्षित ही है । साहित्यदर्पणकार को 'व्यञ्जना' की सिद्धि नहीं करनी है क्योंकि वह तो प्राचीन आचार्यों द्वारा ही सिद्ध की जा चुकी थी । साहित्यदर्पणकार ने इसीलिये अभिधामूलक व्यञ्जना के निरूपण के बाद लक्ष्णामूलक व्यञ्जना का निरूपण किया है । 'वाक्यं रसात्मकं काव्यम्' के सिद्धान्त के प्रवर्तक आचार्यके लिये व्यञ्जना द्वारा 'अर्थातिशय' का प्रत्यायन मानना स्वभाविक है और सुक्तिरहित भी है । अलङ्कारमहोदधिकार ने व्यञ्जनावृत्ति के सम्बन्ध में इसीलिये कहा है—

'तेन व्यञ्जनवैचित्र्यमप्याभते शब्दगोचरम् ।

विदुःशब्दं कवीन्द्राणां यस्मिन् परिसमाप्यते ॥

यतो व्यञ्जनेनातिशयं शब्दः प्रत्याययति तेन कारणेन शब्दगोचरं शब्दाश्रयं न केवल-मभिधोपचारवैचित्र्यं व्यञ्जनवैचित्र्यमाप्यारते इति प्रतीयते । यस्मिन् व्यञ्जनवैचित्र्ये कवीन्द्राणां विदुःशब्दं नैपुण्यं परिसमप्यते परां काष्ठामविरोहति । व्यञ्जनव्यापारभूषिता हि भारती कवीनां महन्माहात्म्यमुत्सुदयति ।'

अर्थात् अभिधामूलक और लक्ष्णामूलक शब्दाश्रित व्यञ्जना व्यापार तो हैं हीं किन्तु स्वतन्त्र-रूप से ही व्यञ्जना का व्यापार-वैचित्र्य काव्य-साहित्य की एक अतिरिक्त विशेषता है और यह ऐसी विशेषता है जिसके कारण कवियों की कला चमकती है और काव्य का आन्तरिक सौन्दर्य निररता है ।

अनुवाद—इस प्रकार शाब्दी व्यञ्जना का विरलेपण करके अब आर्थो व्यञ्जना का विचार किया जा रहा है—

'अर्थसंभवा अथवा आर्थो व्यञ्जना वह व्यञ्जना है जो कि इन निम्नांकित कारणों से किसी अन्य ही अर्थ का प्रत्यायन कराया करती है—

१. कारण—वक्तृवैशिष्ट्य

२. " —वोद्व्यवैशिष्ट्य

३. " —वाक्यवैशिष्ट्य

४. " —अन्यसंनिधिवैशिष्ट्य

५. " —वाक्यवैशिष्ट्य

६. " —प्रस्ताववैशिष्ट्य

७. कारण—देशवैशिष्ट्य

८. " —कालवैशिष्ट्य

९. " —कालवैशिष्ट्य

१०. " —चेष्टावैशिष्ट्य

११. " —अन्यान्यवैशिष्ट्य

व्यञ्जनेति सम्बध्यते ।

तत्र वक्तृवाक्यप्रस्तावदेशकालवैशिष्ट्ये यथा मम—

‘कालो मधुः कुपित एष च पुष्पधन्वा

धीरा वहन्ति रतिखेदहराः समीराः ।

केलीवनीयमपि वञ्जलकुञ्जमञ्जु-

दूरे पतिः कथय किं करणीयमद्य ॥’

अत्रैतं देशं प्रति शीघ्रं प्रच्छन्नकामुकस्त्वया प्रेष्यतामिति सखीं प्रति कयाचिद् व्यज्यते ।

बोद्धव्यवैशिष्ट्ये यथा—

‘निःशेषच्युतचन्दनं स्तनतटं निर्मृष्टरागोऽधरो

नेत्रे दूरमनञ्जने पुलकिता तन्वी तवेयं तनुः ।

मिथ्यावादिनि ! दूति ! बान्धवजनस्याज्ञातपीडागमे

वापीं स्नातुमितो गतासि न पुनस्तस्याधमस्यान्तिकम् ॥’

अत्र तदन्तिकमेव रन्तुं गतासीति विपरीतलक्षणया लक्ष्यम् । तस्य च रन्तु-
मिति व्यङ्ग्यं प्रतिपाद्यं दूतीवैशिष्ट्याद् बोध्यते ।

यहाँ कारिका में ‘सा’-‘वह’ इस (सर्वनाम) पद के साथ ‘व्यञ्जना’ इस पद का सम्बन्ध है (न कि और किसी का) । इस प्रकार जिस शक्ति से ऐसा हुआ करता है वह शक्ति व्यञ्जना शक्ति ही है अन्य कोई शक्ति नहीं ।

जैसे कि षट्त्ववैशिष्ट्य, वाक्यवैशिष्ट्य, प्रस्ताववैशिष्ट्य, देशवैशिष्ट्य और काल-
वैशिष्ट्य के कारण किसी अर्थ के द्वारा अन्य अर्थ के प्रथयायन में आर्थी व्यञ्जना का स्वरूप इस स्वरचित सूक्ति में स्पष्ट है—

‘वसन्त की मादक ऋतु आ पहुँची है, कामदेव की तयोरियो चढ़ गयी हैं, रतिश्रम को दूर भगाने वाली हवा बहने लगी है, क्रीडावन भी ऐसा है जिसका भगोकुञ्ज बढ़ा मनोहर दीख रहा है और पति भी पास नहीं । अरी सखी ! तू हो बता कि अब किया भी जाय तो क्या किया जाय !’

यहाँ वस्तुतः बात यह है कि कोई नायिका अपनी सखी के प्रति यह अभिप्राय प्रकट करना चाहती है ‘यथाशीघ्र तू इस एकान्त स्थान पर मेरे प्रच्छन्नकामुक को भेज’ (और यह अर्थ ऐसा है जो इस समस्त सूक्ति के आपाततः प्रतीत अर्थ से सर्वथा भिन्न प्रकार का ही अर्थ है किन्तु वक्तृवैशिष्ट्यादि के कारण इसकी प्रतीति अवश्य हो उठती है और इसी में इस सूक्ति का सौन्दर्य भी झलक उठता है) ।

बोद्धव्यवैशिष्ट्य के कारण किसी अर्थ के द्वारा अन्यार्थ की प्रतीति, जैसे कि—

‘तेरे स्तनों के किनारे ऐसे जिनमें चन्दन का नामोनिशान नहीं बचा ! तेरा अधर ऐसा जिसका रंग बिलकुल फीका हो गया ! तेरी आँखें ऐसी जिनकी कोर में अंजन की छुआछूत न रही और तेरी दुबली-पतली देह ऐसी जो पुलकित हो उठी है ! अरी मुझ सरीखे सखीजन की व्यथा को कुञ्ज न समझने वाली, झूठी दूती ! तू यहाँ से वापी में नहाने के लिये गयी थी, उस नीच के पास भला तू कहीं गयी !’

यहाँ पहले तो (अभिधेयार्थ और लक्ष्यार्थ में विपरीत्य रूप सम्बन्ध के रहने से)

अन्यसंनिधिवैशिष्ट्ये यथा—

‘उअ णिच्चल णिप्पन्दा, भिसिणीपत्तम्मि रेहइ बलाआ ।
णिम्मलसरगअभाअणपरिट्ठिआ (दा)सङ्गसुत्ति व्व ॥’

[पश्य निखल निप्पन्दा विसिनीपत्रे राजते बलाका ।
निर्मलसरकतभाजनपरिस्थिता शंखशुक्तिरिव ॥]

अत्र बलाकाया निप्पन्दत्वेन विश्वस्तत्वम्, तेनास्य देशस्य विजनत्वम्, अतः संकेतस्थानमेतदिति कयापि संनिहितं प्रच्छन्नकामुकं प्रत्युच्यते । अत्रैव स्थाननिर्जनत्वरूपं व्यङ्ग्यार्थवैशिष्ट्यं प्रयोजनम् ।

‘भिन्नकण्ठध्वनिधीरैः काकुर्तिर्याभिधीयते’ इत्युक्तप्रकारायाः काकोर्भेदा आकरेभ्यो ज्ञातव्याः । एतद्वैशिष्ट्ये यथा—

‘गुरुपरतन्त्रतया वत दूरतरं देशमुद्यतो गन्तुम् ।

विपरीतलक्षणा द्वारा लक्ष्यार्थ निकल रहा है—‘तू रसी (नीबू) के पास गयी थी’ और इस लक्ष्यार्थ के द्वारा व्यंग्यार्थ निकल रहा है ‘रमण करने के लिये’ (गयी थी) । इस प्रकार के व्यंग्यार्थ का बोध यहाँ ‘बोद्धव्यवैशिष्ट्य’ अथवा प्रतिपाद्य दूती के व्यक्तिव की विशेषता के ही कारण संभव है ।

अन्य मन्त्रिवैशिष्ट्य के कारण व्यंग्यार्थ की प्रतिपत्ति जैसे कि—

‘अरे देखो नो कैसा दृश्य है ! कमलिनी के पत्ते पर चुपचाप बैठी यह बलाका (मादा बगुला) ऐसी सुन्दर दीख रही ही है मानो किसी निर्मल नीलम की थाली में शंखशुक्ति (अंजन रखने की शंख की बनी सितुर्ही) पड़ी हो ।’

यहाँ बलाका की निप्पन्दता अथवा बिना हिले-डुले बैठने के अभिप्राय से यह व्यंग्यार्थ निकल रहा है कि इस स्थान पर निःशंकता विराज रही है जो वस्तुतः इस व्यंग्यार्थ का व्यञ्जक है कि यह स्थान ऐसा है जहाँ किसी के आने-जाने की संभावना नहीं । यह व्यंग्यार्थ भी अन्ततोगत्वा इस विचित्र व्यंग्यार्थ में लीन हो जाता है कि यही वह स्थान है जो प्रेम मिलन के लिये अन्यन्त उपयुक्त है । अब यह अन्तिम व्यंग्यार्थ इसलिये प्रतीत हो रहा है क्योंकि यहाँ ‘अन्यसंनिधिवैशिष्ट्य’ की व्यंग्यार्थ प्रयोजकता विराजमान है क्योंकि यहाँ नायिका अपने समीप खड़े प्रच्छन्न प्रेमी के प्रति यह सब कुछ कहना चाह रही है । यहाँ एक और भी बात है और वह यह है कि यहाँ अभिव्यंग्य ‘इस स्थान की निर्जनता’ का जो अभिप्राय है वह भी (वाच्यवैशिष्ट्य की प्रयोजकता से) उपर्युक्त अन्तिम व्यंग्यार्थ अर्थात् ‘यह स्थान ही प्रेम-मिलन का अत्यन्त सुन्दर स्थान है’ इस अभिप्राय का ही अभिव्यञ्जक देखा जा सकता है ।

काकुर्वैशिष्ट्य से व्यंग्यार्थ की प्रतीति के उदाहरण के पहले यह ज्ञान लेना आवश्यक है कि ‘काकु’ (किसी भावावेश अथवा उद्देश्य विशेष के कारण) कण्ठ की बदली ध्वनि को कहा करते हैं और इसके अनेकानेक भेद आकर-ग्रन्थों जैसे कि नाटयशास्त्र आदि काव्यालङ्कारशास्त्र के प्रामाणिक आधारभूत ग्रन्थों में प्रतिपादित हैं । काकुवैशिष्ट्य में किसी अर्थ की व्यङ्ग्यार्थप्रत्यायकता यहाँ अर्थात्—

अरी सखी ! भाँरों की गुज़ार और कोयलों की कूक से सुहावने इस वसन्त समय में

अलिकुलकोकिलललिते नैष्यति सखि ! सुरभिसमयेऽसौ ॥'

अत्र नैष्यति, अपि तर्हि एष्यत्येवेति काका व्यज्यते—
चेष्टावैशिष्ट्ये यथा—

'संकेतकालमनसं विटं ज्ञात्वा विदग्धया ।

हसंन्नेत्रार्पिताकृतं लीलापद्मं निमीलितम् ॥'

अत्र संख्या संकेतकाल इति पद्मनिमीलनादिचेष्टया कयाचिद्दृश्यते ।
एवं वक्त्रादीनां व्यस्तसमस्तानां वैशिष्ट्ये बोद्धव्यम् ।

वे तो नहीं आवेंगे जो कि अपने माता-पिता के चञ्चल होने के कारण कहीं दूर जाने की उद्यत हैं ?'

इत्यादि सूक्ति में देखी जा सकती है जहां 'नैष्यति' 'नहीं आवेंगे' पर पढ़ने वाली 'काकु' अथवा ध्वनि-विकृति' के द्वारा 'एष्यति' अवश्य आवेंगे' का अभिप्राय अभिव्यक्त हो उठता है ।

चेष्टावैशिष्ट्य में किसी अर्थ की व्यङ्ग्यार्थबोधकता जैसे कि—

'नायिका भी कितनी चतुर निकली कि जैसे ही उसने यह देखा कि उसका कामुक प्रेममिलन की वेला के जानने के लिये उस्युक है वैसे ही उसने अपनी हँसती आँखों के इशारे से अपने हाथ में लिये लीलाकमल ली पंखुदियों को बन्द कर दिया ।'

यहाँ किसी नायिका की, लीलाकमल की पंखुदियों के बन्द करने की चेष्टा से यही स्पष्ट प्रतीत हो रहा है कि वह स्थायकाल को अपने प्रेम मिलन का समय बताना चाह रही है ।

अर्थव्यञ्जकता के उपकरणों के ये उपर्युक्त उदाहरण रहे, इन्हीं के ऐसे भी उदाहरण देखे जा सकते हैं, जिनमें या तो ये (व्यस्त रूप से) अलग अलग या (समस्त रूप से) मिले-जुले व्यङ्ग्यार्थप्रदायक के सहायक हुआ करें ।

विमर्श—(क) साहित्यदर्पणकार ने व्यञ्जना को शाब्दी और आर्थी भेदों में विभक्त किया है और शाब्दी व्यञ्जना के अभिधामूलक और लक्षणामूलक दो भेद बताये हैं । यह विश्लेषण काव्यप्रकाशकार मम्मट द्वारा प्रमाणित है । काव्यप्रकाश के 'प्रदीप व्याख्याकार का इसीलिये यह कथन है—

'सा (व्यञ्जना) च द्वेषा-शब्दनिष्ठा अर्थनिष्ठा च ।

आद्या तु द्वेषा-अभिधामूला लक्षणामूला च ॥'

'एवं शब्दे निरूपिते उपोद्घातेन शब्दव्यञ्जनायां निरूपितायां प्रसङ्गेनार्थव्यञ्जना निरूपणीया (काव्यप्रदीप ६ उल्लास) ।

प्राचीन अलङ्कारशास्त्र में काव्य-साहित्य के शब्द-वैचित्र्य की मान्यता तो अवश्य थी किन्तु इस शब्द-वैचित्र्य का विश्लेषण नहीं हुआ था । ध्वनिवाद ने सर्वप्रथम शब्दवैचित्र्य के रहस्य का उद्घाटन किया और इसके मूल में शाब्दी व्यञ्जना का स्वरूप दिखाई दिया । अलङ्कारमहोदधिकार ने इसीलिये कहा है—

'न शब्दवैचित्र्यमिदं विनाऽश्नुते श्रियं कवीनां भणितिर्महस्यपि ।

भरीचयश्चण्डकृचो हि दर्पणे निपेतिवांसो विकसन्ति नाशमनि ॥'

अर्थात् कोई भी कविता अपने उपकरणभूत शब्दवैचित्र्य से ही सुन्दर लगा करती है । इस शब्द-वैचित्र्य के मूल में कवि-प्रतिभा छिपी है । जब तक वाचक और लाक्षणिक शब्दों के हृदय में

व्यञ्जकता की झंकार न हो तब तक 'कविता' कहाँ से आ जाय! सूर्यरश्मियाँ दर्पण पर गिर कर सङ्क्षया प्रतिफलित हुआ करती हैं, पत्थर पर नहीं।

'आर्थीव्यञ्जना' का एक अलग महत्त्व है। अर्थवैचित्र्य के कारण कविजन महाकवि बना करते हैं। यह अर्थवैचित्र्य वस्तुतः आर्थीव्यञ्जना के कारण संभव है जैसा कि अलङ्कार-महोदधिकार का कथन है—

‘अखिलप्रतिभादृष्टः सौकुमार्यमनोरमः ।
रमसंवलितानेकभङ्गीसर्वाङ्गभूषितः ॥
अयोनिरपरच्छायायोनित्वा परभागभाक् ।
स चेन्नचमत्कारी धत्तस्थः कविताङ्गताम् ॥

अर्थोऽसिधेयं वस्तु कविताङ्गतां काव्यकारणत्वं धत्ते धारयति । कीदृशः ? अखिलप्रतिभादृष्टः अखिल कव्यार्थनारिहता या प्रतिभा नवनवोन्मेषशाकी प्रजाविशेषस्तया दृष्टो विभावितोऽन एव सौकुमार्यमनोरमः । सुकुमारसंभूतं हि वस्तु सुकुमारमेव भवति । पुनः कीदृशः ? रसैः शृङ्गारादिभिः संवलितानि मिथ्याभावशालिनी याऽनेका भङ्गी विच्छित्तिस्तया सर्वाङ्गामूलचूलं भूषितः समलंकृतः अर्थो हि रसकल्लोलिनी नवनवां विच्छित्ति-सुररीकुर्वन्नेव चारिमाणमारोहति..... ।’

अर्थात् काव्य के दो अर्थ हैं—१. आपातरम्य अर्थ और २. पर्यन्तरम्य अर्थ। आपातरम्य अर्थ काव्य नहीं अपि तु काव्य का उपकरण है। काव्य में इस उपकरणभूत अर्थ का उपनिबन्ध इसीलिये है जिसमें इसके द्वारा उस चमत्कारजनक अर्थ का अवभास हुआ करे जो कि काव्य का सर्वस्व है और जिसमें कविप्रतिभा का उन्मेष है। इस उपकरणभूत अर्थ का वैचित्र्य ही वक्तृबोद्धव्यादि वैशिष्ट्य के रूप में अलङ्कारशास्त्र के विश्लेषण का आधार है। आर्थीव्यञ्जना के रूप से वस्तुतः कवि की नवनवोन्मेषशालिनी प्रतिभा ही अपना प्रसार किया करती है और पूर्व प्रतिपादित काव्यार्थों को भी नवीन बनाया करती है।

(ख) आर्थी व्यञ्जना के प्रयोजक वक्तृ-बोद्धव्यादि वैशिष्ट्य माने गये हैं। एक शब्द में कवि-विवक्षा और सहृदय-वैदग्ध्य को आर्थी व्यञ्जना का नियामक कह सकते हैं। इसीलिये सभी आलङ्कारिक कविकृति और काव्यानुशीलन दोनों को अर्थव्यञ्जकता के कारणरूप से प्रतिपादित करते रहे हैं। आचार्य मम्मट ने आर्थीव्यञ्जना के निरूपण में स्पष्ट कहा है—

‘वक्तृबोद्धव्यकाङ्क्षनां वाक्यवाचनान्वसंनिधेः ।
प्रस्तावदेशकालानां काकोश्चेष्टादिकस्य च ॥
वैशिष्ट्यादन्यमर्थं या लोघ्येत्सार्थसंभवा ।’ (काव्यप्रकाश १-२१, २२)

अर्थात् ‘वक्तृवैशिष्ट्य आदि कविहृदयगत नानाविध नियामकों के ही कारण प्रतिभासम्पन्न काव्यानुशीलकों को जहाँ-तहाँ एक विलक्षण अर्थ प्रतीत हुआ करता है। यह अर्थ वस्तुतः आपाततः प्रतीत अर्थ की ही अभिव्यञ्जना का परिणाम है।’

किन्तु विश्वनाथ कविराज ने वक्तृवैशिष्ट्य आदि को ही आर्थी व्यञ्जना का नियामक माना है—

‘वक्तृबोद्धव्यवाक्यानामन्यमनिधिदाच्ययोः ।
प्रस्तावदेशकालानां काकोश्चेष्टादिकस्य च ॥
वैशिष्ट्यादन्यमर्थं या लोघ्येत्सार्थसंभवा ।’

जिससे ऐसा लगता है जैसे आपाततः प्रतीत अर्थ से अभिव्यञ्ज्य अन्तरमणीय अर्थ का अनुभव किसी प्रकार की काव्यानुशीलनप्रतिभा की अपेक्षा नहीं किया करता। यहाँ विश्वनाथ कविराज के

(आर्थी व्यञ्जना के तीन प्रकार)

त्रैविध्यादियमर्थानां प्रत्येकं त्रिविधा मता ॥ १७ ॥

(आर्थी व्यञ्जना के उपर्युक्त प्रकारत्रय का निरूपण)

अर्थानां वाच्यलक्ष्यव्यङ्ग्यत्वेन त्रिरूपतया सर्वा अप्यनन्तरोक्ता व्यञ्जना-
स्त्रिविधाः । तत्र वाच्यार्थस्य व्यञ्जना यथा—‘कालो मधुः’ इत्यादि । लक्ष्यार्थस्य
यथा—‘निःशेषच्युतचन्दनम्’—इत्यादि । व्यङ्ग्यार्थस्य यथा—‘उअ णिच्चल-’
इत्यादि । प्रकृतिप्रत्ययादिव्यञ्जकत्वं तु प्रपञ्चयिष्यते ।

मन में दो बातें हो सकती हैं—१. यह कि काव्यानुशीलन प्रतिभा को सहायता शाब्दी व्यञ्जना
में भी अपेक्षित है और इसीलिये इसे आर्थीव्यञ्जना की ही विशेषता नहीं माना जा सकता और
२. यह कि आर्थीव्यञ्जनाओं में व्यङ्ग्य अर्थ वस्तु अथवा अलङ्कार रूप भी हो सकता है न कि
रसभावदि रूप ही और इसलिये इस व्यञ्जना को प्रतिभा-संवेद्य मानना रसात्मक वाक्यरूप काव्य
की आनन्दानुभूति को इसके समकक्ष सिद्ध करने की धृष्टता करने के बराबर है । यहां विश्वनाथ
कविराज की यह धारणा सर्वथा युक्तियुक्त है । यहां ‘काव्यप्रकाश’ के महान् व्याख्याकार महो-
महोपाध्याय श्री गोविन्द ठक्कुर की यह उक्ति अतंगत सी लगती है—

‘प्रतिभाजुषामित्यनेन नवनवोन्मेषशालिनी प्रज्ञा प्रतिभा या वासनेत्युच्यते । तस्यां
सप्तमेव वक्तृवैशिष्ट्यादिसत्त्वेऽपि व्यङ्ग्यप्रतीतिरिति प्रतिपादितम् । अत एव वैयाकर-
णादीनां न तथा रसप्रतीतिः । तथा चोक्तम्—

सवासनानां नाटयादौ रसस्यानुभवो भवेत् ।

निर्वासनास्तु रङ्गान्तर्वरमकुडधारमसंनिभाः ॥ (काव्यप्रदीप ३ उल्लास)

यह उक्ति अतंगत इसलिये है क्योंकि यहां आर्थी व्यञ्जना की अनुभूति और रसानुभूति को समकक्ष
मान लिया गया है ।

अनुवाद—(अपने त्रिविध व्यञ्जकता-नियामक तत्त्वों से उपकृत) ये आर्थी व्यञ्जनायें
थी इसलिये तीन प्रकार की हुआ करती हैं क्योंकि व्यञ्जक अर्थ के तीन प्रकार हुआ करते हैं ।

अभी जिन आर्थी व्यञ्जनाओं का निरूपण किया जा चुका है उनमें ‘प्रकारत्रय’ मानना
इसलिये उचित है क्योंकि उनके अभिव्यञ्जक अर्थ भी वाच्य, लक्ष्य और व्यङ्ग्य रूप
से तीन प्रकार के हुआ करते हैं । जैसे कि १. वाच्यार्थकी व्यञ्जना—‘कालो मधुः’ इत्यादि,
२. लक्ष्यार्थकी व्यञ्जना—‘निःशेषच्युतचन्दनम्’ इत्यादि और ३. व्यङ्ग्यार्थकी व्यञ्जना—
‘उअ णिच्चल’ (पश्य निश्चल) इत्यादि । इसके अतिरिक्त प्रकृति की व्यञ्जना, प्रत्यय की
व्यञ्जना आदि आदि भी व्यञ्जना के प्रकार ही हैं जिनका विवेचन आगे (चतुर्थ परिच्छेद
में) किया ही जायगा ।

विमर्श—काव्यप्रकाशकार ने वाच्य-लक्ष्य किंवा व्यङ्ग्य रूप त्रिविध अर्थों की व्यञ्जकता तो
माना है किन्तु इसके आधार पर आर्थी व्यञ्जना के तीन भेदों का कोई विश्लेषण नहीं किया है ।
विश्वनाथ कविराज ने व्यञ्जक अर्थों के त्रैविध्य के कारण अर्थों की व्यञ्जकता शक्ति को भी त्रिविध
मान लिया है । वस्तुतः यहां आर्थी व्यञ्जना का त्रैविध्य-निरूपण उतना युक्तियुक्त नहीं लगता
जितना कि त्रिविध अर्थों की व्यञ्जकताओं में एकविध व्यञ्जना का स्फुरण-निरूपण । वाच्य, लक्ष्य
और व्यङ्ग्य अर्थ स्वयं व्यञ्जक नहीं हुआ करते । इन्हें व्यञ्जक बनाना तो कविकला का काम है ।
तभी तो अलङ्कारनदोदधिकार का यह कहना है—

(शाब्दी और आर्थी व्यञ्जना में अर्थ और शब्द का क्रमशः उपयोग)

शब्दबोधो व्यनक्त्यर्थः शब्दोऽप्यर्थान्तराश्रयः ।

एकस्य व्यञ्जकत्वे तदन्यस्य सहकारिता ॥ १८ ॥

(व्यञ्जकता की दृष्टि से शब्द और अर्थ की परस्पर सहकारिता की आवश्यकता)

यतः शब्दो व्यञ्जकत्वेऽप्यर्थान्तरसपेक्षते, अर्थोऽपि शब्दम्, तदेकस्य व्यञ्जकत्वेऽन्यस्य सहकारितावश्यमङ्गीकर्तव्या ।

‘वक्तृबोद्धव्यकाङ्क्षानां वाक्यवाच्यान्यसंनिधेः । प्रस्तावदेशकालदेवैश्शिष्टयात् प्रतिभाजुषाम् ॥
मुख्योपचरितव्यङ्ग्याः क्वचिदार्थास्त्रयोप्यमी । विभ्रति व्यञ्जकीभावं निजप्रागहभ्यसंपदा ॥

मुख्याद्यास्त्रयोप्यर्थाः प्रतिभाजुषां वैदग्ध्यशालिनां विदग्धान् प्रतीध्यथं व्यञ्जकत्वं धारयन्ति । कया ? निजप्रागहभ्यसंपदा तत् किञ्चित् सन्निवेशनैपुण्यमुन्मीलति येन ते व्यञ्जका जायन्ते—
(अलङ्कारमहोदधि ३ तरंग)

अर्थात् आर्थी व्यञ्जना के निमित्तदर्शक जैसे कि वक्तृवैशिष्ट्य आदि वस्तुतः वाच्य-लक्ष्य किं वा व्यङ्ग्य अर्थों के सन्निवेश-वैचित्र्य से सम्बद्ध कविकला के ही आविष्करणमात्र हैं और तभी यह संभव है कि प्रतिभावान् काव्यभावक इनका सूत्र पकड़ कर कवि के हृदय अभिप्राय तक पहुँच जाय और वही अनुभव करे जिसे कवि कर चुका है और जिसकी प्रेरणा से एक विशेष प्रकार का अर्थसन्निवेश उपस्थित हुआ है जिसकी सतह से काव्य-सौन्दर्य की तरंगें उठा करती हैं और सहृदयों के हृदयों का स्पर्श किया करती हैं ।

अनुवाद—(आर्थी व्यञ्जना में) वही अर्थ अभिव्यञ्जक हुआ करता है जो शब्द द्वारा बोधित हो और (शाब्दी व्यञ्जना में) वही शब्द अभिव्यञ्जक हुआ करता है जो एक में अधिक अर्थ का आश्रय हो—इसलिये जहाँ एक (शब्द अथवा अर्थ) प्रधान रूप से अभिव्यञ्जक रहा करता है वहाँ दूसरा (अर्थ अथवा शब्द) उसका सहायक हुआ करता है ।

(शाब्दी व्यञ्जना के क्षेत्र में) शब्द की व्यञ्जकता अर्थ की अपेक्षा किया करती है और (आर्थी व्यञ्जना के क्षेत्र में) अर्थ की व्यञ्जकता शब्द की अपेक्षा किया करती है—इससे यही मानना पड़ता है कि एक की व्यञ्जकता में दूसरे की व्यञ्जकता का हाथ अवश्य रहा करता है ।

विमर्श—(क) शब्द की व्यञ्जकता में अर्थ—साहाय्य और अर्थ की व्यञ्जकता में शब्द—साहित्य का सिद्धान्त व्यञ्जनाविवाद का एक मौलिक सिद्धान्त है । ध्वनिवादी आचार्य आनन्दवर्धन ने स्पष्ट कहा है—

‘यत्रार्थः शब्दो वा तमर्थसुपसर्जनीकृतस्वार्थौ ।

व्यङ्गः काश्यविशेषः स ध्वनिरिति सूरिभिः कथितः ॥’ (ध्वन्यालोक १-१३)

और इसीलिये आचार्य अभिनवगुप्त ने इसका यह अभिप्राय लिया है—

‘व्यङ्क्त हृति द्विवचनेनेषुसाह-यद्यप्यविवक्षितवाच्ये शब्द एव व्यञ्जकस्तथाप्यर्थस्यापि सहकारिता न न्रव्यति, अन्यथाऽज्ञातार्थोऽपि शब्दस्तद्व्यञ्जकः स्यात् विवक्षितान्यपरवाच्ये च शब्दस्यापि सहकारित्वं भवत्येव, विशिष्टशब्दाभिधेयतया विना तस्यार्थस्याव्यञ्जकत्वादिति सर्वत्र शब्दार्थयोरुभयोरपि ध्वननं व्यापारः ।’ ‘... अर्थः शब्दो वेति विकल्पविधानं प्राधान्याभिप्रायेण ।’

(शब्द की उपाधि-त्रैविध्य)

अभिधादित्रयोपाधिवैशिष्ट्यात्त्रिविधो मतः ।

शब्दोऽपि वाचकस्तद्व्यञ्जको व्यञ्जकस्तथा ॥ १९ ॥

(उपाधि-त्रैविध्य : स्पष्टीकरण)

अभिधोपाधिको वाचकः । लक्षणोपाधिको लक्षकः । व्यञ्जनोपाधिको व्यञ्जकः ।

यही सिद्धान्त काव्यप्रकाशकार का भी है—

'तद्युक्तो व्यञ्जकः शब्दः) यसोऽर्थान्तरयुक् तथा ।

अर्थोऽपि व्यञ्जकस्तत्र सहकारितया मतः ॥' (काव्यप्रकाश २-२०)

'शब्दप्रमाणवेद्योऽर्थो व्यनक्त्यर्थान्तरं यतः ।

अर्थस्य व्यञ्जकत्वे तच्छब्दस्य सहकारिता ॥' (काव्यप्रकाश ३-२३)

विश्वनाथ कविराज ने इसी सिद्धान्त की परिपुष्टि में कहा है—

'तदेकस्य व्यञ्जकत्वेऽन्यस्य सहकारितावश्यमङ्गीकर्तव्या ।'

पण्डितराज जगन्नाथ ने इसी विषय को अपनी शैली में इस प्रकार प्रतिपादित किया है—

'यद्यपि शब्दशक्तिमूलकत्वमर्थशक्तिमूलकत्वं चेत्युभयमपि सकलव्यङ्ग्यसाधारणम्, शब्दार्थयोरनुसन्धानं विना व्यङ्ग्यस्यैवानुह्यासात्, तथापि परिवृत्यसहिष्णूनां शब्दानां प्राचुर्य तत्प्रयुक्त्वात् प्राधान्यात् सत्या अप्यर्थशक्तेरप्राधान्यात् व्यङ्ग्यस्य शब्दशक्तिमूलकत्वे-नैव व्यपदेशः । परिवृत्यसहिष्णूनां तु प्राचुर्येऽर्थशक्तेरेव प्राधान्यात् सत्या अपि शब्दशक्तेः प्रधानानुगुण्यार्थतया मत्तल्लामादिवत् प्रधानेनैव व्यपदेशः ।

अर्थात् चाहे ध्वनि शब्दमूलक हो या अर्थमूलक हो, इतना निर्विवाद है कि विना दोनों अर्थात् शब्द और अर्थ के अनुसन्धान के ध्वनि का स्वरूप नहीं पहचाना जा सकता । शब्द और अर्थ की परस्पर सहकारिता ही शब्दव्यञ्जकता और अर्थव्यञ्जकता का मूलभूत सिद्धान्त है । यह तो शब्द-व्यञ्जना के उन्मेष में अर्थव्यञ्जना का निमेष है और इसी प्रकार अर्थव्यञ्जना के उन्मेष में शब्द-व्यञ्जना का निमेष जिसके कारण शाब्दी और आर्थी व्यञ्जनाओं का स्वरूपभेद किया जाया करता है ।

अनुवाद—अभिधा, लक्षणा और व्यञ्जना—इन तीन उपाधिओं अथवा धर्मों की विशेषता के कारण शब्द भी तीन प्रकार के हुआ करते हैं जैसे कि १. वाचक, २. लक्षक और ३. व्यञ्जक ।

'वाचक' शब्द वह शब्द है जिसमें अभिधाधर्म सम्बद्ध रहा करता है (अभिधोपाधिक), 'लक्षक', वह जिसमें लक्षणाधर्म का सम्बन्ध है (लक्षणोपाधिक) और 'व्यञ्जक' वह जिसमें व्यञ्जनाधर्म सम्बद्ध रहा करता है ।

विमर्श—अभिधा, लक्षणा और व्यञ्जना जो आलङ्कारिकों ने उपाधि अथवा धर्म माना है जिसके कारण किसी शब्द को वाचक अथवा किसी को लाक्षणिक अथवा किसी को व्यञ्जक कहना अनुचित है क्योंकि कोई भी शब्द अपने अभिधादि व्यापारों के कारण वाचक अथवा लाक्षणिक अथवा व्यञ्जक हो सकता है । आचार्य आनन्दवर्धन ने शब्द और अर्थ के वाच्यवाचकभाव सम्बन्ध को शब्द का स्वाभाविक धर्म और व्यङ्ग्यव्यञ्जकभाव सम्बन्ध को शब्द का नैमित्तिक धर्म माना है । काव्यप्रकाशकार ने स्पष्ट कहा है—

(एक अन्य वृत्ति-तात्पर्य)

किञ्च—

तात्पर्याख्यां वृत्तिमाहुः पदार्थान्वयबोधने ।

तात्पर्यार्थं तदर्थं च वाक्यं तद्बोधकं परे ॥ २० ॥

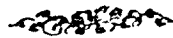
(अभिहितान्वयवाद और तात्पर्यवृत्ति)

अभिधाया एकैकपदार्थबोधनविरामाद्वाक्यार्थरूपस्य पदार्थान्वयस्य बोधिका तात्पर्यं नाम वृत्तिः । तदर्थश्च तात्पर्यार्थः । तद्बोधकं च वाक्यमित्यभिहितान्वय-वादिनां मतम् ।

इति साहित्यदर्पणे वाक्यस्वरूपनिरूपणो नाम द्वितीयः परिच्छेदः ।

अत्र मूलकारिकाः = २० । पूर्वाभिः सह २३ ।

उदाहरणश्लोकाः = ९ । पूर्वैः सह १५ ।



‘स्याद्वाचको लाक्षणिकः शब्दोऽत्र व्यञ्जकस्त्रिधा ।’ (काव्यप्रकाश २-२)

जिसका अभिप्राय यहाँ है कि अभिधा, लक्षणा और व्यञ्जना की त्रिविध उपाधियों के कारक शब्द भी वाचक, लाक्षणिक और व्यञ्जक हुआ करते हैं । यहाँ अभिधादि उपाधियों का त्रित्व मानना युक्तियुक्त है जिसके कारण उपाधेय का (उसका, जिसकी अभिधादि उपाधि है अर्थात् शब्द का) त्रित्व प्रतीत होता है ।

साहित्यदर्पणकार को भी अभिधादि उपाधियों का त्रित्व अभिप्रेत है न कि उपाधेय का । उपाधेय (शब्द) का त्रित्व तो उपाधित्रित्व के कारण है ।

अनुवाद—हमके अतिरिक्त कतिपय पद्मवाक्यतत्त्वविद् लोग (जैसे कि श्रीकृष्णारिह मद्र आदि मीमांसक) तात्पर्य नामक एक और भी शक्ति माना करते हैं जो (वाक्यगत) पदों के पृथक्-पृथक् अर्थों के परस्पर अन्वय अथवा सम्बन्ध का बोध करवाया करती है, और जिसके द्वारा उपस्थापित अर्थ (वाक्यार्थ) तात्पर्यार्थ कहा जाया करता है । यह तात्पर्यार्थ (पृथक्-पृथक् पदों का अर्थ नहीं अपि तु) वाक्य का अर्थ हुआ करता है ।

तात्पर्यवृत्ति के मानने वाले लोग वे मीमांसाचार्य हैं जो ‘अभिहितान्वयवादी’ कहे जाते हैं । अभिहितान्वयवादी (साष्टमतानुयायी) मीमांसकों की दृष्टि में ‘तात्पर्यवृत्ति’ की मान्यता इसलिये आवश्यक है क्योंकि अभिधावृत्ति तो पृथक्-पृथक् पदों के पृथक्-पृथक् अर्थों के बोध कराने में ही क्षीणशक्ति हो जाया करती है और वाक्यार्थ पृथक्-पृथक् पदों का पृथक्-पृथक् अर्थ नहीं अपितु पदार्थों का परस्पर सम्बन्धरूप अर्थ हुआ करता है । अब इस वाक्यार्थस्वरूप पदार्थसंसर्ग अथवा परस्पर पदार्थ-सम्बन्ध के अवबोध के लिये कोई न कोई वृत्ति अवश्य होनी चाहिये । यह पदार्थसंसर्ग की बोधिका वृत्ति तात्पर्यवृत्ति ही है (अन्य कोई वृत्ति नहीं) । जो अर्थ इस तात्पर्यवृत्ति के द्वारा प्रतिपाद्य हुआ करता है वह तात्पर्यार्थ कहा जाया करता है । यह तात्पर्यार्थ पृथक्-पृथक् पदों द्वारा नहीं अपितु वाक्य द्वारा ही उपस्थापित किया जाया करता है ।

विमर्श—(क) ‘तात्पर्यवृत्ति’ को अतिरिक्त वृत्ति मानने वाले भाट्टमीमांसक हैं । काव्य-

प्रकाशकार ने भी 'तात्पर्यार्थोऽपि वेषुचित्' (काव्यप्रकाश २-१) कहकर भाट्टमीमांसकों के तात्पर्यार्थ और तात्पर्यव्यापार का संकेत किया है। विश्वनाथ कविराज का अभिप्राय इन्हीं मीमांसकों की इस मान्यता का निर्देश है।

तात्पर्यवृत्ति के मानने वाले मीमांसक 'अभिहितान्वयवाद' के पक्षपाती हैं। 'अभिहितान्वयवाद' का अभिप्राय यह है—प्रत्येक शब्द अर्थ—सामान्य के देने वाले हुआ करते हैं न कि अर्थ-विशेष के। वाक्यबद्ध शब्दों का भी यही हाल है। वाक्यरूप में व्यवहृत शब्द अपना-अपना अर्थ भले ही प्रतिपादित करें, परस्पर सम्बद्ध अर्थ का प्रतिपादन तो वाक्यवर्ती पदों की तात्पर्यवृत्ति पर निर्भर है। 'तात्पर्यवृत्ति' की रूपरेखा तो वाक्य और वाक्यार्थ की रूपरेखा में ही रची जाया करती है। आकाङ्क्षा, योग्यता और आसत्ति की मनोवैज्ञानिक, युक्तिसिद्ध किंवा भाषानुपक्त तत्त्व-सामग्री ही 'तात्पर्यवृत्ति' की आधार-शिला है। जिसे वाक्यार्थ कहते हैं वह पृथक्-पृथक् पदार्थ नहीं अपि तु पदार्थों का परस्पर सम्बन्ध अथवा अन्वयरूप अर्थ है, वस्तुतः तात्पर्यार्थ है। उदाहरण के लिये यदि 'गामानय' इस वाक्य को ही लें तो यह स्पष्ट है कि यहाँ गोपद का अर्थ 'सास्नादिमान् पदार्थ' हैं और यह अर्थ एक सामान्यरूप अर्थ है न कि विशेषरूप। इसी प्रकार 'अम्' प्रत्यय का अभिप्राय सामान्य 'कर्मत्व' है और 'नी' ईस क्रियापद से गतिसामान्य का ही बोध हुआ करता है। यहाँ गोपद के लिये वक्तृविवक्षित 'कर्मत्व' के आश्रयभूत सास्नादिमान् प्राणिरूप अर्थविशेष का प्रतिपादन संभव नहीं। यह तो आकाङ्क्षा, योग्यता और आसत्ति की ही महिमा है जो यहाँ एक पद के अर्थ के साथ दूसरे पद के अर्थ का सम्बन्ध बताया करती है और जब पदार्थों का पापस्परिक सम्बन्ध पता चल जाता है तभी वह अर्थ प्रतीत हुआ करता है जिसे 'तात्पर्यार्थ' कहा करते हैं जो कि पदार्थरूप नहीं अपि तु वाक्यार्थरूप अर्थ है। आचार्य कुमारिलभट्ट के श्लोकवार्तिक (२४२-२४३) की ये पंक्तियाँ—

‘साक्षाद् यद्यपि कुर्वन्ति पदार्थप्रतिपादनम् ।
वर्णास्तथापि नैतस्मिन् पर्यवस्यन्ति निःफले ॥
वाक्यार्थमित्ये तेषां प्रवृत्तौ नान्तरीयकम् ।
पाके ज्वालेव काष्ठानां पदार्थप्रतिपादनम् ॥’

यही निर्देश कर रही हैं कि वाक्यार्थ की प्रतिपत्ति पदार्थ की प्रतिपत्ति के द्वारा ही हुआ करती है और इसलिये पृथक्-पृथक् पदार्थ वाक्यार्थ नहीं अपि तु 'पदार्थसम्बन्ध' वाक्यार्थ है।

'अभिहितान्वयवाद' की संक्षिप्त सरल मीमांसा मीमांसाचार्य पार्थसारथिमिश्र की 'न्यायरत्न-माला' (पृष्ठ १७) इस प्रकार किया करती है—

‘अभिहितान्वय एव ज्यायान् । तथा च सूत्रकारः ‘अर्थस्य तन्निमित्तत्वात्’ (पूर्वमीमांसा दर्शनसूत्र १-१-२५) इति व्यक्तमेव पदार्थनिमित्तकत्वं वाक्यार्थस्य दर्शयति । आप्यकारोऽपि हि (शबरस्वामी) ‘अमूनि पदानि स्वं स्वमर्थमभिधाय निवृत्तव्यापाराणि, अथेदानीं पदार्था अभिहिताः सन्तो वाक्यार्थमवबोधयन्ति’ इत्याह ।

आचार्य मम्मट ने 'अभिहितान्वयवाद' का यही सरांश लिया है—

‘आकाङ्क्षायोग्यतासन्नधिष्विद्वद्भयसाणस्वरूपाणां पदार्थानां समन्वये तात्पर्यार्थो विशेषवपुरपदार्थोऽपि वाक्यार्थः समुल्लसतीत्यभिहितान्वयवादिनां मतम् ।

जिसकी विशद व्याख्या प्रदीपकार के शब्दों में यह है—

‘लाघवात् पदानां पदार्थमात्रे शक्तिः, न त्वन्वयांशेऽपि । गौरवाद्अन्यत्वस्यैवाह । तदंशो हि तात्पर्यार्थो वाच्याद्यर्थविलक्षणशरीरः आकाङ्क्षायोग्यतासत्त्वित्वात्पदार्थोऽपि प्रतीयते । न चापदार्थप्रतीतावतिप्रसङ्गः । स्वरूपसतः शक्यान्वयत्वस्य नियात्रकत्वात् । इत्यभिहितान्वयवादिनां मतम् ।’ (कान्यप्रदीप, पृष्ठ १७)

(ख) ‘अभिहितान्वयवाद’ का प्रतिपक्ष वह वाक्यार्थवाद है जिसे ‘अन्विताभिधानवाद’ कहते हैं। यह वाद प्रभाकर-मतानुयायी मीमांसाचार्यों का वाद है। ‘अभिहितान्वयवाद’ और ‘अन्विताभिधानवाद’-ये शब्द ही वाक्यार्थसम्बन्धी द्विविध वादों का अर्थ स्पष्ट कर देते हैं। ‘अभिहितान्वयवाद’ है—‘अभिहितानां पदार्थानामर्थभिधायिनां वा पदानामन्वय इति यो वादः सः अभिहितान्वयवादः’ । अर्थात् पदों द्वारा प्रतिपादित उन-उन अर्थों अथवा अपने-अपने अर्थों के प्रतिपादक पदों के अन्वय अथवा सम्बन्ध का जो सिद्धान्त है वह ‘अभिहितान्वयवाद’ है और अन्विताभिधानवाद है—‘अन्वितानामेव पदार्थानामभिधानं शब्दैः प्रतिपादनमिति यो वादः स अन्विताभिधानवादः’ । अर्थात् परस्पर स्वयं अन्वित अथवा संबद्ध पदार्थों के शब्दों द्वारा प्रतिपादन का जो सिद्धान्त है वह है अन्विताभिधानवाद। प्रदीपकार के शब्दों में ‘अन्विताभिधानवाद’ का यही स्वरूप है—

‘अन्वयरूपे वाक्यार्थेऽपि पदार्थानां शक्तिः । ध्यवहारेणान्वितस्यैवोपस्थानात्तत्रैव शक्तिप्रहात् । किं चान्वयभागस्याशक्यत्वेऽनुभवविषयत्वं न स्यात् । तद्विषये शक्यत्वस्य प्रयोजकत्वात् । अशक्यस्याप्यनुभवप्रवेशेऽतिप्रसङ्गात् ।’ (कान्यप्रदीप, पृष्ठ १७)

जिससे स्पष्ट है कि तात्पर्यवृत्ति की अतिरिक्त मान्यता अनावश्यक है क्योंकि जब कि पद परस्पर अन्वित अर्थ के ही अभिधायक हों और शक्तिग्रह भी अन्वित अर्थ में ही हो तो अन्वय के लिये अभिधाभिन्न किसी वृत्ति का क्या काम ? अभिधावृत्तिमातृकाकार आचार्य मुकुल भट्ट ने इन दोनों वाक्यार्थविषयक वादों और इनके समुच्चयवाद का बड़ा सुन्दर संक्षेप अपने ही ढंग से किया है—

‘इह त्रैपाच्छिदन्वयव्यतिरेकावसेयसामान्यभूतस्वार्थमात्रविश्रान्तेषु पदेषु पदार्था-काङ्क्षाभ्रंनिधियोग्यतामहिम्ना वाक्यार्थस्यानभिधेयभूतस्य हर्षशोकादिवदवसेयत्वमेव । यदा हि ‘ब्राह्मण पुत्रस्ते जातः, ब्राह्मण कन्या ते गर्भिणी’ति यथाक्रमं पुत्रजन्यकन्यागर्भिणीत्वनिमित्तौ हर्षशोकौ स्वशब्देनानभिहितावपि शब्दाभिधेयभूतवस्तुसामर्थ्यादाक्षिप्येते, एवं वाक्यार्थस्यानभिधेयभूतस्यैव पदार्थाक्षिप्यत्वं द्रष्टव्यम् । एषां चैवंवादिनां मतेनार्थानामभिहितानामुत्तरकालं परस्परान्वयादभिहितान्वयवादः । अपरे स्वाहुः—‘वृद्धस्यवहारात् शब्दार्थसम्बन्धावसायः । स च वृद्धस्यवहारः प्रवृत्तिनिवृत्तिरूपः । प्रवृत्तिनिवृत्तौ च विशिष्टार्थनिष्ठे । अतो विशिष्ट एवार्थे पदानां सम्बन्धावृत्तिः । ततश्च विशिष्टा एव पदार्था न तु पदार्थानां वैशिष्ट्यम् । एवं च परस्परान्वितानां वाक्यार्थरूपतापन्नानां तत्तत्सामान्या-वच्छादितत्वेन गृहीतव्यवाचकसंबन्धानां पदैः प्रत्यायनादन्विताभिधानमिति । अन्येषां तु मते पदानां तत्तत्सामान्यभूतो वाच्योऽर्थः । वाक्यस्य तु परस्परान्विताः पदार्था इति पदापेक्षयाऽभिहितान्वयः, वाक्यापेक्षया स्वन्विताभिधानम् । एवं चैतयोरभिहितान्वया-न्विताभिधानयोः समुच्चय इति ।’ (अभिधावृत्तिमातृका-पृष्ठ १५)

अर्थात् कुछ वाक्यार्थवादी आचार्यों का यह कहना है कि वाक्यवर्ती पद तो सामान्यभूत अर्थमात्र का ही उपस्थापन किया करते हैं और जो वाक्यार्थ है वह पदों का सामान्यभूत अर्थमात्र नहीं अपि तु परस्परसंसृष्ट पदार्थभिन्न अर्थ हुआ करता है। यह परस्परसंसृष्ट अर्थरूप वाक्यार्थ आकाङ्क्षा, योग्यता और आसत्ति की महिमा से प्रतीत हुआ करता है न कि, पदों की अभिधान-

शक्ति से। इन आचार्यों के अनुसार वाक्यार्थ 'अभिहितान्वय' रूप है अर्थात् ऐसा है जिसमें पदों द्वारा अभिहित अर्थ वाद में तात्पर्य द्वारा परस्परान्वय में परिणत हुआ करता है। दूसरे वाक्यार्थवादी आचार्यों की यह मान्यता है कि सामान्यभूत अर्थमात्र में शब्दार्थसम्बन्ध का अवधारण नहीं हुआ करता। पद-पदार्थ-सम्बन्ध का अवधारण तो प्रतिदिन के भाषाप्रयोग में किया जाया करता है। इसलिये वाक्यार्थ 'अन्विताभिधान' है अर्थात् ऐसा है जिसे स्वयं परस्पर संसृष्ट पदार्थरूप कह सकते हैं। इन दोनों प्रकार के आचार्यों के अतिरिक्त कुछ ऐसे भी हैं जो 'अभिहितान्वय' और 'अन्विताभिधान' के समुच्चय में ही वस्तुतः वाक्यार्थप्रतिपत्ति का रहस्य देखा करते हैं। इनकी दृष्टि में पदों का अर्थ तो सामान्यभूत वाच्यरूप अर्थ हुआ करता है और वाक्य का जो अर्थ है वह परस्पर संबद्ध पदार्थरूप अर्थ है। वस्तुतः पद की दृष्टि से तो वाक्यार्थ 'अभिहितान्वय स्वरूप' है किन्तु वाक्य की दृष्टि से इसे 'अन्विताभिधान रूप' कहा जाया करता है।

(ग) ध्वनिवादी आलङ्कारिकों को 'अन्विताभिधानवाद' की अपेक्षा 'अभिहितान्वयवाद' का सिद्धान्त अधिक अभिप्रेत है। कारण यह है कि 'अभिहितान्वयवाद' में 'तात्पर्यवृत्ति' की जो अतिरिक्त मान्यता है वह व्यञ्जनावृत्ति की सिद्धि में सहयोग प्रदान किया करती है। 'परस्पर संसर्ग' जब अभिधाबोध्य नहीं तब व्यञ्जयरूप अर्थ अभिवेय कैसे? यह युक्ति व्यञ्जना की अनिवार्य मान्यता की एक प्रेरणा है।

इति साहित्यदर्पणे वाक्यस्वरूपनिरूपणो नाम द्वितीयः परिच्छेदः ।

(साहित्यदर्पण वाक्यस्वरूपनिरूपणनामक दूसरा परिच्छेद)



तृतीयः परिच्छेदः

(काव्यात्मतत्त्व : रस-स्वरूपनिरूपण)

अथ कोऽयं रस इत्युच्यते—

(विभावादि द्वारा सहृदय-हृदय में अभिव्यक्त
रत्यादिरूप स्थायीभाव ही 'रस' है)

विभावेनानुभावेन व्यक्तः संचारिणा तथा ।

रसतामेति रत्यादिः स्थायी भावः सचेतसाम् ॥ १ ॥

अनुवाद—अब (काव्यात्मभूत) 'रस' क्या है ? इसका निरूपण किया जा रहा है—
सहृदय-हृदय में (वासनारूप से विराजमान) रत्यादिरूप स्थायीभाव जब
(कविवर्णित) विभाव, अनुभाव और व्यभिचारीभाव के द्वारा अभिव्यक्त हो उठते हैं तब
आस्वाद अथवा आनन्दरूप हो जाते हैं और 'रस कहे जाया करते हैं ।

विमर्श—(क) साहित्यदर्पणकार की यह रस-परिभाषा नाट्याचार्य भरत मुनि के रस-सूत्र
'विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद्रसनिष्पत्तिः' की एक सुन्दर सरल विवृति है । इस रस-
परिभाषा में 'कविकृत विभावादियोजना और सहृदयहृदय की रत्यादिवासना की रसमयता' में
व्यङ्ग्यव्यञ्जकभावरूप सम्यन्ध की अनिवार्य मान्यता का वहीं रहस्य झलक रहा है जो कि रस-
ध्वनि के प्राचीन आचार्यों की भावना में आ चुका है । आचार्य अभिनवगुप्त ने कविकृत विभा-
वादिवर्णना द्वारा सहृदयहृदय में रत्यादिस्थायी भाव की रसरूप में अभिव्यक्ति की यही
सिद्धि की है—

'तेन प्रतीतिस्तावद्रसस्य सिद्धा । सा च रसनारूपा प्रतीतिरूपद्यते । वाच्यवाचकयो-
स्तत्राभिधादिविधेः व्यञ्जनारम्भा ध्वननव्यापार एव ।तस्माद् व्यञ्जकत्वाख्येन
व्यापारेण गुणात्करोतिरचित्याविक्रयेतिकर्तव्यतया काव्यं भावकं रसान् भावयतीति ज्यंशा-
यामपि भावनायां करणांशे ध्वननमेव निपतति । भोगोऽपि न काव्यज्ञानेन क्रियते,
अपि तु ध्वनयोहान्धसंकटतानिवृत्तिद्वारेणास्वादापरनाम्नि अलौकिके द्रुतिविस्तरविका-
सात्मनि भोगे कर्तव्ये लोकोत्तरे ध्वननव्यापार एव मूर्धाभिषिक्तः । रस्यमानतोदितचम-
रकारानतिरिक्तवाद्भोगस्येति ।' (ध्वन्यालोकलोचन, पृष्ठ १८९-१९०)

अर्थात् 'नाट्य अथवा काव्य में रसना रूप प्रतीति तो निर्विवाद है । नाट्य अथवा काव्य
पर कवि और सहृदय दोनों की दृष्टियों से दृष्टिपात करने से यह स्पष्ट है कि 'रसभावना ही' एक
मात्र नाट्य अथवा काव्य का साध्य है और नाट्यकाव्य का अभिव्यञ्जना-व्यापार ही इस रस-
भावना का साधन है जिसमें समुचित शब्दार्थयोजनादि की शक्तिकर्तव्यता (उपकारिता) भी
स्वभावतः सिद्ध है । काव्य-नाट्य को रस के 'भावक' कहने में वस्तुतः यही अभिप्राय मन में
रखना चाहिये कि काव्य-नाट्य रस का व्यञ्जक है । रस का भोग अथवा आस्वाद भी काव्य-
नाट्य के इस अलौकिक अभिव्यञ्जनव्यापार से ही सम्भव है । 'रसभोग' और 'रस की व्यङ्ग्यता'
का एक ही अभिप्राय है, एक ही रहस्य है ।

काव्यप्रकाशकार आचार्य मम्मट की भी यही रसदृष्टि है—

'कारणान्यथ कार्याणि सहकारीणि यानि च ।
रत्यादेः स्थायिनो लोके तानि चेन्नाट्यकाव्ययोः ॥

(रसप्रक्रिया : विभावादियोजना और स्थायीभाव की रसरूप में अभिव्यक्ति)

विभावादयो वक्ष्यन्ते । सात्त्विकाश्चानुभावरूपत्वात् न पृथगुक्ताः, व्यक्तौ दध्यादिन्यायेन रूपान्तरपरिणतो व्यक्तीकृत एव रसो न तु दीपेन घट इव पूर्व-सिद्धो व्यज्यते ।

विभावा अनुभावास्तत् कथ्यन्ते व्यभिचारिणः ।

व्यक्तस्स तैर्विभावाद्यैस्स्थायीभावो रसः स्मृतः ॥' (काव्यप्रकाश ४-२७,२८)

जिसका यह लक्ष्य है—'यद्यपि लोकजीवन ही काव्य-नाट्य में प्रतिबिम्बित हुआ करता है किन्तु 'विम्ब' में जो विशेषता नहीं वह 'प्रतिबिम्ब' से लिपट जाती है । लोकजीवन में रत्यादि 'चित्त-वृत्तियों के कारणभूत पदार्थ काव्य-नाट्य में प्रतिफलित होने पर सहृदयहृदय की रत्यादि वासनाओं को अभिव्यक्त करने लगते हैं । लोक के राम-सीतादि कवि किं वा नाटककार की कला से नायक-नायिका रूप में उपस्थित होकर काव्य-नाट्य के सामाजिकों के हृदय में रत्यादिभावों को रस रूप में इसीलिये अङ्कुरित करने लगते हैं क्योंकि लोकजीवन में रत्यादि भावों के कारण काव्य-नाट्य में आते ही विभावन का व्यापार प्रारम्भ कर देते हैं । लोक के राम-सीतादि का सीमित व्यक्तित्व काव्य-नाट्य में असीम हो उठता है । सहृदय सामाजिक 'राम' के साथ तन्मयी-भाव नहीं स्थापित कर सकता, इसलिये कवि अथवा नाटककार की कला 'राम' को एक प्रेमी जीव के रूप में बदल डाला करती है जिसके साथ प्रत्येक काव्यरसिक एकरूपता का अनुसंधान करने में समर्थ हो उठता है । इसी प्रकार लोकजीवन में रत्यादि भावों के वाचिक-मानसिक किं वा शारीरिक स्वेदादिविकार काव्य-नाट्य में 'अनुभावन' की शक्ति रखने लगते हैं और सहृदय सामाजिक के हृदय में अङ्कुरित रत्यादिवासनाओं को उत्तरोत्तर प्रकाशित करने में लग जाते हैं । लोकजीवन के रत्यादि भावों के आनुषङ्गिक भाव काव्य-नाट्य के क्षेत्र में प्रवेश पाकर काव्यरसिक के हृदय में उद्बुद्ध स्थायीभावों का पोषण अथवा सर्वतोभावेन अभिव्यञ्जन करने लगते हैं । इस प्रकार सहृदयहृदय में स्थायी भावों की अभिव्यक्ति अथवा सहृदयहृदय के लिये चर्वणा का समर्पण ही काव्य-नाट्य में विभाव-अनुभाव और व्यभिचारिभाव की योजना का परम निष्कर्ष है और जो 'रस' है वह वस्तुतः काव्य-नाट्य की अभिव्यञ्जना अथवा चर्वणा की अलौकिक विशेषता से विशिष्ट सहृदयहृदय का रत्यादि रूप स्थायीभाव ही है । चर्वणाविशिष्ट रत्यादिस्थायीभाव एक लोकोत्तर आनन्दात्मक अनुभव है ।

(ख) विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभाव—इन तीन पारिभाषिक पदों में 'लोक' और 'काव्य' का भेद स्पष्ट है । लोक में रत्यादि मनोभावों के कारण, कार्य और सहकारी तत्त्व काव्य में रत्यादि स्थायीभावों के विभावन, अनुभावन और व्यभिचारण अथवा एक शब्द में अभिव्यञ्जन का व्यापार करने लगते हैं । आचार्य मम्मट के लिये तो यह आवश्यक था—क्योंकि उन्हें आचार्य आनन्दवर्धन और अभिनवगुप्त की रस-मीमांसा का सार खींचना था—कि वे लोक और काव्य के रत्यादिभावों के कारणादि किंवा विभावादिका का वैलक्षण्य बताकर लोकानुभव से रस-रूप-काव्यानुभव का वैधर्म्य भी सिद्ध करते जैसा कि उन्होंने अपने रस-लक्षण में किया ही है, किन्तु विश्वनाथ कविराज के लिये यही युक्तियुक्त है कि वे पूर्वनिर्दिष्ट रस-प्रक्रिया का अपने शब्दों में समर्थन करें और उन्होंने ऐसा किया भी है । 'विभावादि द्वारा अभिव्यक्त ही रत्यादिस्थायीभाव 'रस' हुआ करता है'—इस साहित्यदर्पणकारसम्मत रस-स्वरूपदर्शन से यह स्पष्ट है कि यह अनुभव लौकिक नहीं अपितु अलौकिक है ।

अनुवाद—(सहृदय-हृदय में वासनारूप से अवस्थित रत्यादि स्थायीभावों के अभिव्यञ्जक) ये विभावादि तत्त्व क्या हैं ? यह सब विचार-विमर्श तो भागे यथावसर किया

तदुक्तं लोचनकारैः—‘रसाः प्रतीयन्त इति त्वोदनं पचतीतिवद् व्यग्रहारः’ इति । अत्र च रत्यादिपदोपादानादेव प्राप्ते स्थायित्वे पुनः स्थायिपदोपादानं रत्यादीनामपि रसान्तरेष्वस्थायित्वप्रतिपादनार्थम् । ततश्च हासक्रोधादयः शृङ्गार-वीरादौ व्यभिचारिण एव । तदुक्तम्—

‘रसावस्थः परम्भावः स्थायितां प्रतिपद्यते’ इति ।

ही जा रहा है । यहाँ (विभावादि वर्ग में) सात्त्विकभावों का (जिनका नाट्याचार्य भरतमुनि ने स्पष्ट निर्देश किया है) परिगणन इसलिये नहीं किया क्योंकि ये अनु-भाव के अतिरिक्त और कोई तत्त्व नहीं । यहाँ रत्यादि स्थायीभावों के ‘व्यक्त’ होने का अभिप्राय है उनके एक दूसरे रूप में ‘रस’ रूप में—परिणत होने का । रत्यादि स्थायी-भावों की ‘रस’ रूप में जो अभिव्यक्ति है वह दुग्ध की दधिरूप में अभिव्यक्ति (परिणति) सरीखी ही समझी जानी चाहिये । ऐसा इसलिये क्योंकि ‘रस’ कोई ऐसी वस्तु नहीं जो (घट-पट की भाँति) पहले से ही विद्यमान हो जिसे विभावादि दीप की भाँति अभिव्यक्त किया करें । वस्तुतः यही बात लोचनकार (आचार्य अमिनवगुप्त) ने इस प्रकार कही है—‘लोगों का यह कहना कि ‘रस अनुभव में पता चला करते हैं’ ऐसा ही है जैसे कि यह कहना कि ‘भात पका रहे हैं’ । यहाँ (‘रसतामेति रत्यादिः स्थायी भावः सचेतसाम्’ इस उक्ति में) ‘रत्यादि’ के विशेषणरूप से ‘स्थायीभाव’ का निर्देश एक उद्देश्यविशेष से किया गया है । बात यह है कि जैसे तो केवल ‘रत्यादिः’ कहने से ही ‘रत्यादि रूप स्थायी चित्तवृत्तियों’ का अभिप्राय निकल जाता है किन्तु फिर भी—‘रत्यादिः स्थायी भावः’ कहना इसलिये आवश्यक है क्योंकि इससे यह निर्दिष्ट होता है कि एक रस में यदि रतिरूप चित्तवृत्ति स्थायी है तो दूसरे में वह अस्थायी अथवा व्यभिचारी रूप में ही रहेगी । उदा-हरण के लिए, हासरूप चित्तवृत्ति अथवा क्रोधादिरूप चित्तवृत्ति (जो कि हास्य अथवा रौद्रादि रसों में स्थायी है) शृङ्गार अथवा वीरादि रसों में व्यभिचारीरूप में ही पड़ी रहती है । वस्तुतः इसीलिये कहा गया है—‘वही भाव वस्तुतः स्थायीभाव हुआ करता है—जो कि ‘रस’ रूप में अभिव्यक्त हो उठता है’ ।

विमर्श—(क) नाट्याचार्य भरतमुनि ने स्तम्भ, स्वेद आदि आठ ‘सात्त्विक’ भावों का पृथक् परिगणन किया है ।

‘स्तम्भः स्वेदोऽथ रोमाञ्जः स्वरभङ्गोऽथ वेपथुः ।

वैवर्ण्यंश्रु प्रलय इत्यष्टौ सात्त्विकाः स्मृताः ॥’ (नाट्यशास्त्र ६.२२)

नाट्यशास्त्रकार की दृष्टि में सात्त्विकभावों का एक अपना ही महत्त्व है और इसीलिए नाट्यशास्त्र के सप्तम अध्याय में इनका भी विशद विवेचन किया हुआ है । सात्त्विकभावों का अनुभावों में अन्तर्भाव नहीं किया जा सकता—इसके सम्बन्ध में काव्यानुशासनकार आचार्य हेमचन्द्र सूरि ने नाट्यशास्त्र की मर्यादा का यह उल्लेख किया है—

‘स्तम्भस्वेदरोमाञ्जस्वरभेदकम्पवैवर्ण्यांश्रुप्रलया अष्टौ सात्त्विकाः । सीदस्यस्मिन् इति व्युत्पत्तेः लवगुणोत्कर्षात् साधुत्वाच्च प्राणात्मकं वस्तु सत्त्वम्, तत्र भवाः सात्त्विकाः, भावा इति वर्तते । तेऽत्र प्राणभूमिप्रसूतरत्यादिसंवेदनवृत्तयो बाह्यजडरूपभौतिकनेत्रजला-द्विविलक्षणं विश्रावेन रत्यादिगतैर्नैवातिचर्षणागोचरेणाहता अनुभादैश्च गम्यमाना भावा भवन्ति । तथा हि पृथ्वीभागप्रधाने प्राणे संक्रान्तश्चित्तवृत्तिगणः स्तम्भो विष्टब्धचेत-नत्वम् । जलभागप्रधाने तु वाष्पः । तेजसस्तु प्राणनैकव्यादुभयथा तीव्रातीव्रत्वेन प्राणानुग्रह

इति द्विधा ह्वेदो वैवर्ण्यं च । तद्धेतुस्वाच्च तथा व्यवहारः । आकाशानुग्रहे गतचेतनत्वं प्रलयः । वायुस्वातन्त्र्ये तु तस्य मन्दमध्योःकृष्टावेशात् त्रेधा रोमाञ्चवेपथुस्वरभेदभावेन स्थितिरिति भरतविदः । बाह्यास्तु स्तम्भादयः शरीरधर्मा अनुभावाः । ते चान्तरालिकान् सात्त्विकान् भावान् गमयन्तः परमार्थतो रतिनिर्वेदादिगमका इति स्थितम् । एवं च नवस्थायिनश्चयस्त्रिंशद् व्यभिचारिणोऽष्टौ सात्त्विका इति पञ्चाशद्भावाः ।

(काव्यानुशासन २. ५३)

इससे स्पष्ट है कि नाट्य में अनुभाव और सात्त्विकभाव का अपना २ स्थान है, अपना २ उपयोग है और अपना २ रसार्पणसामर्थ्य है ।

साहित्यदर्पणकार ने सात्त्विक भावों को अनुभावरूप मान लिया है । आचार्य मम्मट के रसलक्षण में सात्त्विक भावों के समावेश न होने का तो एक युक्तियुक्त कारण मिल जाता है क्योंकि वहाँ रसके काव्यानन्द रूप का निरूपण है न कि नाट्यानन्द रूप का । किन्तु नाटकलक्षणकार कविराज विश्वनाथ के लिए रस-सृष्टि किंवा रसानुभूति में सात्त्विक भावों की सहयोगिता का अनिर्देश और साथ ही साथ इनका अनुभावों में अन्तर्भाव कुछ विचित्र सी बात है । सात्त्विक भावों की एक प्रकार की अनुभावरूपता का निर्देश दशरूपककार आचार्य धनञ्जय (८वीं शताब्दी) ने किया है—

‘पृथग्भावा भवन्त्यन्येऽनुभावस्वेऽपि सात्त्विकाः ।

सर्वादेव समुत्पत्तेस्तच्च तद्भावभावनम् ॥’

जिसका स्पष्टीकरण आचार्य धनिक के शब्दों में इस प्रकार है—

‘परगतदुःखहर्षादिभावनायामत्यन्तानुकूलान्तःकरणत्वं सत्त्वं यदाह—सत्त्वं नाम मनः-प्रभवं तच्च समाहितमनस्वादुरपद्यते, एतदेवास्य सत्त्वं यतः खिन्नेन प्रहर्षितेन चाशुरोमा-ञ्चादयो निर्वर्त्यन्ते तेन सत्त्वेन निर्वृत्ताः सात्त्विकास्त एव भावास्तत उत्पद्यमानस्वादृशु-प्रभृतयोऽपि भावा भावसंसूचनात्मकविकाररूपस्वाच्चानुभावा इति द्वैरूप्यमेषाम् ।’

(दशरूपक—४ र्थ)

‘वस्तुतः ‘दशरूपक’ के इस सिद्धान्त का ही सूत्र पकड़ कर विश्वनाथ कविराज ने सात्त्विकभावों को अनुभावरूप मान लिया है । किन्तु जहाँ दशरूपक में स्तम्भादि को सात्त्विकभाव और अनुभाव—दोनों रूपों में देखा गया है वहाँ साहित्यदर्पण में दोनों को एकरूपता निर्धारित कर दी गयी है । संभवतः भारतीय रंग-मंच की बदलती परिस्थितियाँ ही इस प्रकार के मतभेद को जन्म देनेवाली हैं ।

(ख) ‘विभावादि द्वारा रत्यादिस्थायीभाव की रस रूप में ‘अभिव्यक्ति’ रत्यादिरूप चित्त-वृत्तियों का एक अवस्थापरिणाम है’—यह साहित्यदर्पणकार का रसामिव्यक्तिवाद आचार्य महिममट्ट के ‘व्यक्तिविवेक’ से प्रभावित प्रतीत हो रहा है । आचार्य महिममट्ट ने ‘व्यक्ति’ अथवा ‘अभिव्यक्ति’ को सद्दिषयक किंवा असद्दिषयक रूप से द्विविध मान कर सद्दिषयक अभिव्यक्ति को ये निम्न संभावनायें की हैं—

१ ली अभिव्यक्ति—‘तत्र कारणात्मनि कार्यस्य शक्यस्यात्मनावस्थानात् तिरोभूतस्येन्द्रिय-गोचरत्वापत्तिलक्षण आविर्भाव एका (अभिव्यक्तिः), यथा क्षीराद्यवस्थायां दृष्यादेः । तथावस्थानानुपगमे तु सेवोत्पत्तिरित्युच्यते कैश्चित् ।’ अर्थात् प्रथम अभिव्यक्ति वह सद्दिषयक अभिव्यक्ति है जिसे कारण में शक्तिरूप से अवस्थित कार्य का आविर्भाव कहना चाहिए । जैसे कि दूध से दही का आविर्भाव । दही दूध से कोई सर्वथा भिन्न वस्तु नहीं अपितु दूध का ही एक अवस्थापरिणाम है । ‘कारण में कार्य शक्तिरूप से अवस्थित रहा करता है’—इस सिद्धान्त के न मानने वाले ‘आविर्भाव’ अथवा ‘अवस्थापरिणाम’ को ही ‘उत्पत्ति’ कहा करते हैं ।

२ नी अभिव्यक्ति—'तस्यैवाविर्भूतस्य कुतश्चित् प्रतिबन्नादप्रकाशमानस्य प्रकाशके-
नोपमर्जनीकृतानामना सहैव प्रकाशा द्वितीया यथा प्रदीपादिना वटादेः।' अर्थात् किसी
कारणवत्क अनभिव्यक्त किन्तु पूर्वाविर्भूत वस्तु का किसी ऐसे अभिव्यक्त के द्वारा जो कि
अभिव्यक्त होने के नाते अप्रधान है और अपने साथ-साथ अपने अभिव्यक्त को प्रकट किया
करता है, प्रकाशित होना दूसरी अभिव्यक्ति है। जैसे किसी संतमसावृत वट का प्रदीप द्वारा
प्रकाशन। प्रदीप द्वारा वट को जो अभिव्यक्ति है उसमें प्रदीप अपने आप को प्रकाशित करते
हुए ही वट का प्रकाशक अथवा अभिव्यक्त हुआ करता है।

३ नी अभिव्यक्ति—'तस्यैवानुभूतपूर्वस्य संस्कारारमणान्तविपरिवर्तिनः कुतश्चिद्व्यभि-
चारिणोऽर्थान्तरात् तदप्रतिपादकाद्वा संस्कारप्रबोधमात्रं तृतीया, यथा वृमादग्नेः, यथा
आदेश्यपुस्तकप्रतिबिम्बानुकरणादिभ्यः, शब्दाच्च गवादेः।' अर्थात् तीसरी अभिव्यक्ति उस
प्रकार की अभिव्यक्ति है जिसे किसी पूर्वानुभूत किंवा संस्काररूप से हृदय में विराजमान वस्तु
का, उससे सम्बद्ध (अविनाभूत) किसी दूसरी वस्तु अथवा उसके प्रतिपादक द्वारा, संस्कारोद्दीपन
कहना चाहिये। जैसे कि वृम के द्वारा अग्नि का अनुभव। वृमदर्शन से अग्नि का अनुभव एक
अभिव्यक्ति है जिसमें पूर्वानुभूत और संस्कार रूप में हृदय में विराजमान अग्नि का संस्कार
प्रबोधनाय हुआ करता है। इसी प्रकार आलोक्य अनुकरण किंवा शब्दादि प्रतिपादकों के
द्वारा किसी वस्तु का अनुभव भी यही तीसरी अभिव्यक्ति है जिसमें अभिव्यक्त का कार्य केवल
पूर्वानुभव के संस्कारों का जागरणमात्र हुआ करता है। इन उपर्युक्त अभिव्यक्तिविषयक संभावनाओं
में 'रत्यादिस्थायीभाव की रसरूप में अभिव्यक्ति' केवल पहली अभिव्यक्तिसंभावना में आ सकती हैं
न कि दूसरी अथवा तीसरी में। विशलाय कविराज ने इस तीनों अभिव्यक्ति-संभावनाओं पर
विचार कर 'रस' को 'द्व्यादिन्याय' से ही अभिव्यक्त माना है 'वटादिन्याय' अथवा 'अग्न्यादि-
न्याय' से नहीं। 'द्व्यादिन्याय' का अर्थ है— जिस प्रकार वृष किसी अन्तद्रव्य (जामन)
के संयोग से रूपान्तर परिणत होकर दही बना करता है उसी प्रकार सहृदयहृदयवस्थित
रत्यादिरूप स्थायीभाव ही अविर्गमित विभावादि के संयोग से रूपान्तर परिणत होकर 'रस' बन
जाया करता है। इस दृष्टि से 'वटादिन्याय' से रस को अभिव्यक्त मानना अनुचित है क्योंकि
'रस' वट की भाँति कोई पूर्वसिद्ध पदार्थ नहीं जो कहीं छिपा हो और जिसे, दीपशिखा की
भाँति, विभावादियोजना प्रकाशित कर जाय। 'अग्न्यादिन्याय' से रस की अभिव्यक्ति भी
शुक्तिमग्न नहीं क्योंकि न तो अग्नि की भाँति रस को लोकजीवन में पूर्वानुभूत मान सकते हैं
और न विभावादियोजना को ही इस रसानुभव के सञ्चित संस्कारों का उद्दीपक कह सकते हैं।
रसाभिव्यक्ति के लिए द्रव्यभिव्यक्ति को ही दृष्टान्त रूप से उपस्थित किया जा सकता है क्योंकि
रसप्रक्रिया की समझ अवस्था इसी से ठीक-ठीक समझी जा सकती है।

(ग) जो वस्तु पूर्वसिद्ध हो, जैसे कि घट-मटादि, उसके लिए यह कहना ठीक है कि
उसका अनुभव हुआ करता है किन्तु जिस वस्तु की पहचान से कोई सत्ता नहीं, जैसे कि रस की,
उसके लिये यह कहना कि उसका अनुभव भी हुआ करता है, प्रतापमात्र ही लगता है। तात्पर्य
यह है कि कवचक 'वटादिन्याय' से रस की अभिव्यक्ति न सिद्ध की जाय तब तक यह कहना कि
'रस का अनुभव होता है' (रसाः प्रतीयन्ते) निरर्थक सा ही है। इस आशंका का समाधान
आचार्य अभिनवगुप्त के शब्दों में, यह है—

'सर्वपदेषु च प्रतीतिपरिहायां रसस्य । अर्थात् इ पिमाचवद्व्यवहार्य स्यात् ।
किन्तु यथा प्रतीतिमात्रेणाविभिद्व्येषुपि प्रायश्चित्की आनुमानिकी आगमोपेया प्रतिमान-
कृता योतिप्रत्यक्षता च प्रतीतिरूपायवैलक्षण्यादन्यैव, तद्दृश्यमपि प्रतीतिश्चर्वाणास्वादन-

भोगापरनामा भवतु । तन्निदानभूताया हृदयसंवादाद्युपकृताया विभावादिसामग्र्या लोकोत्तररूपत्वात् । 'रसाः प्रतीयन्ते' इति 'ओदनं पचती'ति-वद् व्यवहारः, प्रतीयमान एव हि रसः । प्रतीतिरेव विशिष्टा रसना । स च नाट्ये लौकिकानुमानप्रतीतेर्विलक्षणा; तां च प्रमुखे उपायतया संदधाना, एवं काव्ये अन्यशब्दप्रतीतेर्विलक्षणा, तां च प्रमुखे उपायतयापेक्षमाणा ।'

—(ध्वन्यालोकलोचन, २ य उद्योत)

अर्थात् इसमें तो कोई संदेह हो नहीं सकता कि काव्य अथवा नाट्य के सहृदय सामाजिकों को रस का अनुभव हुआ करता है । यह एक और बात है कि रसानुभव एक लोकविलक्षण अनुभव है जिसे न तो प्रत्यक्ष कह सकते हैं न अनुमान, न तो प्रातिभ ज्ञान मान सकते हैं और न योग्य साक्षात्कार । रसानुभव के साधन अलौकिक साधन हैं और इसलिये रसानुभव की अलौकिकता स्वयं सिद्ध है । 'रस का अनुभव हुआ करता है'—ऐसा कहने से यह नहीं सिद्ध हो जाता कि रस घट-पट की भांति एक पूर्वसिद्ध वस्तु है । 'रस का अनुभव' तो रसचर्वणा, रसास्वाद, रसभोग आदि-आदि का पर्याय शब्द है जिससे यह स्पष्ट है कि सहृदय की रत्यादिवासना ही चर्वणा अथवा रसना के संबन्ध से 'रस' है । जैसे पाकक्रिया के संबन्ध से तण्डुल (चावल) को 'ओदन' (भात) कहा जाया करता है (ओदनं पचति) वैसे ही रसना क्रिया के संबन्ध से सामाजिकवासना भी 'रस' कही जाया करती है (रसाः प्रतीयन्ते); पाक के पहले जैसे चावल को 'भात' नहीं कहा करते वैसे ही रसना अथवा चर्वणा के पहले रत्यादिवासना भी 'रस' नहीं कही जाया करती ।

(घ) साहित्यदर्पणकार ने 'रसतामेति रस्यादिः स्थावीभावः सचेतसाम्' आदि अपनी उक्ति की जो सार्थकता बतायी है उसका आधार व्यक्तिविवेककार का यह कथन है—

'ये चैते स्थायिव्यभिचारिसार्विकभेदादेकोनपञ्चाशद्भावा उक्तास्ते सर्वे व्यभिचारिण एव । केवलभेषां प्रतिनियतरूपापेक्षो व्यपदेशभेदः । तथा हि स्थायित्वं स्थायिव्येव प्रतिनियतं, न व्यभिचारिसार्विकेषु । व्यभिचारित्वं व्यभिचारिव्येव, नेतरयोः । सार्विकत्वमपि सार्विकेष्वेव, नेतरयोरिति । तत्र स्थायिभावानामुभयी गतिः । न व्यभिचारिसार्विकानाम् । ते हि नित्यं व्यभिचारिण एव न जातुचित् स्थायिनः प्रकल्पन्ते ।'

—(व्यक्तिविवेक, १ म विमर्श)

अर्थात् नाट्यशास्त्र के भावाध्याय में परिगणित समस्त भाव वस्तुतः व्यभिचारिभाव ही हैं । इन ४९ भावों में रत्यादिभाव इसलिये स्थायीभाव कहे जाया करते हैं क्योंकि रसरूप में ये ही उद्बुद्ध हुआ करते हैं ।

वस्तुतः स्थायीभावों की रसरूपता का सिद्धान्त नाट्याचार्य भरतमुनि का ही सिद्धान्त है जैसा कि निम्न उद्धरण से स्पष्ट है—

'कथमिदानीमेते स्थायिनोऽष्टौ भावा रसत्वमाप्नुवन्तीत्युच्यते । एवमेतदिति । कस्मात् ? यथाहि समानलक्षणादतुल्यपाणिपादोदरसमानाः समानप्रत्यया अपि पुरुषाः कुलशीलविद्याकर्मशिल्पविच्छरणत्वयुक्ता राजत्वमाप्नुवन्ति तत्रैव चान्येऽल्पबुद्धयस्तेषामेवाजुचरा भवन्ति । तथाविभावानुभावव्यभिचारिणः स्थायिभावानुपाश्रिता भवन्तीत्याश्रयत्वात्स्नामिभूताश्च स्थायिनो भावाः । तद्वत् स्थायिनि वपुषि गुणीभूता अन्ये भावाः । तान् गुणवत्तयाश्रयन्ते परिजनभूता व्यभिचारिणो भावाः । को दृष्टान्त इति ? यथा नरेन्द्रो बहुजनपरिवारोऽपि सन् स एव नाम लभते नान्यः सुमहानपि पुरुषः । बहुषु गच्छत्सु कश्चित्

(रसास्वाद के स्वरूपनिर्णय की प्रतिज्ञा)

अस्य स्वरूपकथनगर्भ आस्वादनप्रकारः कथ्यते—
(रस और रस का आस्वाद)

सत्त्वोद्रेकादखण्डस्वप्रकाशानन्दचिन्मयः ।

वेद्यान्तरस्पर्शशून्यो ब्रह्मास्वादसहोदरः ॥ २ ॥

लोकोत्तरचमत्कारप्राणः कैश्चित् प्रमातृभिः ।

स्वाकारवदभिन्नत्वेनायमास्वाद्यते रसः ॥ ३ ॥

(काष्ठ्यार्थपरिशीलन : सत्त्वोद्रेक : रसास्वाद)

‘रजस्तमोभ्यामस्पर्ष्टं मनः सत्त्वमिहोच्यते’ इत्युक्तप्रकारो बाह्यमेयविमुख-

कचित् पृच्छति कोऽयमिति । स च तयाह—राजेत्येव । तथा विभावानुभावव्यभिचारिपरिवृतः
स्थायी भावो रसनाम लभते नरेन्द्रवत् ।’

—(नाट्यशास्त्र-सप्तमाध्याय)

अर्थात् स्थायीभाव ही सामाजिकों की रसना के संवन्ध से ‘रस’ रूप धारण कर सकते हैं न कि अन्यान्यभाव । जैसे तो रत्यादिभाव भी भाव ही हैं । किन्तु उनमें अन्यभावों को अपना अनुचर बनाने का सामर्थ्य है और हसलिये ये ही ‘रस’ रूप में अभिव्यक्त हो पाते हैं । मनुष्यमात्र का अंग-प्रत्यङ्ग समान हुआ करता है किन्तु कोई अपने कुल-शैलादि के वैलक्षण्य से राजा हो जाता है और दूसरे लोग उसकी प्रजा बन जाते हैं । भाव के नाते सभी भाव समान हैं किन्तु इन भावों में स्थायीभाव ही ऐसे हैं जो एकमात्र ‘रस’ का पद पा सकते हैं क्योंकि इन्हीं में वह शक्ति है जो अन्यभावों को उनका आश्रित बनाया करती है ।

अनुवाद अब रस का आस्वाद कैसे हुआ करता है इसका ऐसा विचार किया जा रहा है जिसमें यह भी पता चल जाय कि रस का स्वरूप कैसा है—

कुछ विरले लोग (सहृदय सामाजिक-जन) ही उस काव्यानन्द (अथवा नाट्यानन्द) का अनुभव किया करते हैं जिसे ‘रस’ कहा जाया करता है । इस ‘रस’ का अनुभव उन्हें तभी हो पाता है जबकि उनके हृदय में (काव्यनाट्यपरिशीलन की महिमा से) सत्त्व का उद्रेक अथवा प्रावलय हो जाया करता है । यह सहृदयहृदय के अनुभव का विषय ‘रस’ एक अखण्ड (क्योंकि इसमें विभावादि का पृथक्-पृथक् अनुभव असंभव है), स्वयंप्रकाश (क्योंकि रस रूप अनुभव स्वयं प्रकाशित हुआ करता है न कि किसी अन्य ज्ञान का विषय बना करता है) किंवा आनन्दमय रत्यादि-संवेदन रूप है; यह एक ऐसा अनुभव है जिसके साथ अन्य किसी भी ज्ञेयवस्तु का स्पर्शनहीं हो सकता, इन्हे यदि किसी भी अन्य अनुभव के समान बताया जा सके तो वह अनुभव एक मात्र आत्मसाक्षात्कार ही हो सकता है अन्य नहीं; इस अनुभव का सार एक अलौकिक चमत्कार है और यह अनुभव, यह आस्वाद ऐसा है जिसमें ज्ञाता, ज्ञान और ज्ञेय का कोई भेद उसी प्रकार नहीं आभासित हुआ करता जिस प्रकार आत्मस्वरूप के साक्षात्कार अथवा ब्रह्मानन्द के अनुभव में ।

उपर्युक्त रसास्वाद निरूपण में ‘सत्त्व’ का अधिप्राय है मत्र की एक ऐसी अवस्था का जो सहृदय सामाजिकों को अन्य समस्त घट-पटादि वस्तुओं के ज्ञान के प्रति विमुख अथवा वीतराग बना दिया करती है । वस्तुतः इसीलिये ‘सत्त्व’ की यह परिभाषा दी गयी है—

तापादकः कश्चनान्तरो धर्मः सत्त्वम् । तस्योद्रेको रजस्तमसी अभिभूय आवि-
र्भावः । अत्र च हेतुस्तथाविधालौकिककाव्यार्थपरिशीलनम् ।

अखण्ड इत्येक एवायं विभावादिरत्यादिप्रकाशसुखचमत्कारात्मकः । अत्र
हेतुं वक्ष्यामः । स्वप्रकाशत्वाद्यपि वक्ष्यमाणरीत्या । चिन्मय इति स्वरूपार्थे
मयट् ।

चमत्कारश्चित्तविस्ताररूपो विस्मयापरपर्यायः । तत्प्राणत्वञ्चास्मद्वृद्धप्रपि-
तामहसहृदयगोष्ठीगरिष्ठकविविण्डितमुख्यश्रीमन्नारायणपादैरुक्तम् । तदाह धर्म-
दत्तः स्वग्रन्थे—

‘रसे सारश्चमत्कारः सर्वत्राप्यनुभूयते ।

तच्चमत्कारसारत्वे सर्वत्राप्यद्भुतो रसः ।

तस्मादद्भुतमेवाह कृती नारायणो रसम्’ ॥ इति ।

केशिचदिति प्राक्तनपुण्यशालिभिः ।

‘सत्त्व’ मन का वह स्वरूप है जिसमें रजोगुण और तमोगुण का कोई स्पर्श—कोई संपर्क—
नहीं रहा करता—(सरस्वती कण्ठाभरण) । इस प्रकार सत्त्व के उद्रेक अथवा प्राबल्य
का तात्पर्य है सत्त्व के इस रूप में विराजमान हो जाने का जिसमें रजोगुण और तमोगुण
द्वे दबाये रह जाँय और अपने-अपने कार्य (अर्थात् चाञ्चल्य और मोहसंकट आदि) के
निष्पादन में असमर्थ बना दिये जाँय । यह ‘सत्त्वोद्रेक’ जिसके द्वारा संभव है और
कुछ नहीं अपितु विभावादि रूप अलौकिक काव्यार्थ में सहृदय-हृदय का अलौकिक
अभिनिवेश अथवा अन्तर्लय है ।

(इस सत्त्वोद्रेक की महिमा से सहृदयों को जिस रस का आस्वाद हुआ करता है
वह) रस अखण्ड है । रस ‘अखण्ड’ है—इसका अभिप्राय यह है कि रस व्यञ्जक विभावादि
किंवा व्यङ्ग्य रत्यादि का एक आनन्दधन, चमत्कारमय, अलौकिक संवेदन अथवा अनुभव
है । रस के विभावादि किंवा रत्यादिमय एक आनन्दरसमक अनुभव होने का जो कारण है
उसका तो विचार आगे किया ही जायगा । साथ ही साथ इसके ‘स्वयंप्रकाश’ होने का
रहस्य भी, जैसा कि आगे बताया जायगा, स्पष्ट ही हो जायगा । रस के ‘चिन्मय’ होने
का अभिप्राय यह है कि रस चिद्रूप है—स्वप्रकाशानन्द रूप है,—क्योंकि यहाँ ‘चिन्मय’
पद में जो ‘मयट्’ प्रत्यय है वह ‘स्वरूप’ का अर्थ रखता है (नकि ‘प्राचुर्य’ का) ।

रस ‘लोकोत्तरचमत्कारप्रमाण’ है—इस उक्ति में ‘चमत्कार’ शब्द ‘विस्मय’ शब्द का
समानार्थक है । और ‘विस्मय’ क्या है ? विस्मय है सहृदय सामाजिक का चित्तविस्तार
अथवा मनोविकास । ‘चमत्कार’ ही रस रूप अनुभव का प्राणभूत है—इसका बड़ा सुन्दर
निर्देश हमारे (साहित्यदर्पणकार के) वृद्धप्रपितामह, रसिक समाज के अग्रणी किंवा
कविविण्डितशिरोमणि आचार्य नारायण ने किया था जिसे आलङ्कारिक धर्मदत्त ने अपने
अलङ्कार ग्रन्थ में इस प्रकार उद्धृत किया है—

‘चाहे कोई भी रस हो, यह तो चमत्कार ही है जो उसमें साररूप से प्रतीत हुआ
करता है । और जबकि चमत्कार ही रस का सार है तब तो यही सिद्ध है कि सभी रसों
में अद्भुत रस का ही आस्वाद मिला करता है । वस्तुतः महासहृदय आचार्य नारायण ने
इसीलिये तो रस को अद्भुत अथवा चमत्कारसार कहा है ।’

यहाँ ‘कैश्चित्’—‘कुछ विरले लोगों के द्वारा ही’ (रस का आस्वाद लिया जाता करता

यदुक्तम्—

‘पुण्यवन्तः प्रमिष्वन्ति योगिवद्रससन्ततिम्’ । इति ।

है) इस कथन का अभिप्राय यह है कि रसास्वाद के भागी वे ही लोग हुआ करते हैं जो पूर्वजन्म के सञ्चित (काव्यार्थपरिशीलन अथवा काव्यार्थभावनरूप) पुण्य परिपूत रहा करते हैं ।

कहा भी गया है—‘वे लोग रससंदोह का आनन्द लिया करते हैं जो कि ब्रह्मदर्शी योनियों की भाँति पुण्यात्मा हुआ करते हैं ।’

विमर्श—(क) साहित्यदर्पणकार ने काव्यार्थरूप रसास्वाद के अधिकारी लोगों को ‘प्राक्तन-पुण्यशाली’ कहा है । अभिव्यञ्जनावारी सभी आचार्य रसभोक्ता के लिए, काव्यार्थपरिशीलन के जन्मजन्मान्जित पुण्यसञ्चय को आवश्यक मानते हैं । रस का सार यदि ‘चमत्कार’ है और वस्तुतः ऐसा है भी और ‘चमत्कार’ यदि ‘सकलविष्वविनिर्मुक्तसंवेदन’ है क्योंकि इसका और कोई रूप नहीं, तब तो यह स्वयं सिद्ध है कि रस का आस्वाद लेने वाले सामाजिक योगियों की भाँति पुण्यात्मा हैं और रसानुभव में स्वप्रकाशानन्दरूप आत्मानुभव का आनन्द लिया करते हैं ।

(ख) रसास्वाद में सहृदय सामाजिक की मनोदशा विचित्र हुआ करती है । इसमें विचित्रता इसलिए रहा करती है क्योंकि अन्य किसी भी अनुभव में ऐसी बात नहीं हुआ करती । यह मनोदशा मन के सत्त्वोद्रेक की दशा है । अथवा यों भी कह सकते हैं कि सामाजिक जन का वह मन ही ‘सत्त्व’ है जिसके रजोगुण और तमोगुण काव्यार्थपरिशीलन के द्वारा, अपने-अपने प्रभावोंके प्रकाशन में, अस्मर्थ हो जाया करते हैं । रजोमय मन चञ्चल हुआ करता है और तमोमय मन पर मोह संकट की घटा छाया रहती है । मन की चञ्चलता और मोहान्वता के निवारण के लिये योगीजन समाधि का सहारा लिया करते हैं किन्तु काव्यरसिक किंवा नाट्यप्रेमी लोगों के मन का मोह-संकट काव्य अथवा नाट्य के भोग से ही भगाया जाया करता है । सर्वप्रथम नाट्यशास्त्र-व्याख्याकार आचार्य मट्टनायक ने ही ‘रसास्वाद में मन की दशा’ का एक मनोवैज्ञानिक निरूपण किया था । मट्टनायक के अनुसार काव्य-नाट्य की भावकताशक्ति तो सामाजिकों में ‘सहृदयता’ का संचार किया करती है और जब सहृदयता का सञ्चार होने लगता है तब सामाजिकों में वह भोग सञ्चरित होने लगता है जो एक विचित्र अनुभव, एक अलौकिक मानस अव्यवसाय है । यह नाटयानन्द, यह रसभोग ऐसा है जो ‘परब्रह्मास्वादसविष’ हुआ करता है । इसके स्वरूप का यदि विश्लेषण किया जा सके तो यही कहा जा सकता है कि यह ‘सत्त्वोद्रेक-प्रकाशानन्दमयनिजसंविद्धिश्रान्तिसलक्षण’ है, ऐसा है जिसे साक्षात् एक अहंपरामर्श कह सकते हैं । यह अहंपरामर्श ऐसा है जिसमें मन का सत्त्वगुण, रजस् और तमस् से अनुविद्ध होते हुए भी, रजस् और तमस् को दबाकर, अपने पूर्णस्वरूप में प्रकाशित रहा करता है । मन का यह सत्त्वोद्रेक एकमात्र आनन्दात्मक आत्मसंवेदनस्वरूप है ।

मट्टनायकसन्मत यह ‘भोग’, यह ‘सत्त्वोद्रेकप्रकाशानन्दमयनिजसंविद्धिश्रान्ति’रूप अनुभव अभिव्यक्तिवादी आचार्य अभिनवगुप्त के अनुसार रसास्वाद की साधन-सामाग्री नहीं अपितु साक्षात् रस का प्राणभूत चमत्कार अथवा आस्वाद अथवा आत्मलय है । साहित्यदर्पणकार ने आचार्य अभिनवगुप्त का ही अनुसरण करते हुए ‘रस’ को ‘अखण्डस्वप्रकाशानन्दचिन्मय’ कहा है । यह ‘अखण्डस्वप्रकाशानन्दचिन्मय’ रस सहृदय सामाजिकों में ‘सत्त्वोद्रेक’ के कारण संभव है अथवा यह ‘रस’, यह अनुभव, सहृदय सामाजिकों का साक्षात् आत्मसाक्षात्काररूप है जिसके होते हुए मन की चञ्चलता किंवा मोहान्वता भाग जाया करती है—वे दोनों संभावनायें साहित्य-दर्पणकार को मान्य हैं जिसमें मट्टनायक और अभिनवगुप्त दोनों आचार्यों की विचारधाराओं का संगम स्थापित किया प्रतीत हो रहा है ।

(ग) रस 'वेद्यान्तरस्पर्शशून्य' है और इसी लिये 'ब्रह्मास्वादसहोदर' है—यह साहित्यदर्पणकारकृत रसस्वरूप-विवेक रसमर्मश आचार्य अभिनवगुप्त किंवा आचार्य मम्मट आदि के रसविषयक विचारों द्वारा सर्वथा प्रमाणित किंवा अनुप्राणित है। आचार्य अभिनवगुप्त ने 'रस' को चर्व्यमाण-तैकसार कहा है। रस चर्व्यमाणतैकसार है—ऐसा कहने का यही अभिप्राय है कि रसरूप अनुभव में किसी भी अन्य वेद्यवस्तु का कोई भी अनुवेद्य, कोई भी संसर्ग संभव नहीं। रस के निर्भरानन्द आत्मस्वरूप होने से ही यह सिद्ध है कि यह एक ऐसा अनुभव है जिसमें ज्ञेय-ज्ञान-भाव का विश्लेषण असंभव है। रस 'ज्ञेय' नहीं और न रसप्रमाता 'ज्ञाता' है, वह तो साक्षात् स्वप्रकाशनान्दात्मक आत्मानुभव है और जब ऐसी बात है तब तो रस की 'वेद्यान्तरसंपर्कशून्यता' स्वयं सिद्ध है। 'वेद्यान्तरसंपर्कशून्य' होने के ही कारण रस को 'ब्रह्मानन्दसहोदर' कहा गया है। रस ब्रह्मानन्द नहीं अपितु ब्रह्मानन्दसदृश है ऐसा कहने का तात्पर्य यह है कि जहां ब्रह्मानुभव शुद्ध चिदानन्दात्मक अनुभव है वहां रसानुभव तत्यादि संवलित चिदानन्दरूप अनुभव है।

(घ) रस 'लोकोत्तर चमत्कार प्राण' है—यह साहित्यदर्पणकारकृत रसस्वरूप-निर्देश सभी प्राचीन रसध्वनितत्वदर्शी आचार्यों की परम्परा से प्रमाणित होता है। 'चमत्कार' को सकलविघ्नविनिर्मुक्त संवित् कहा जाता है। काव्य-नाट्यतत्त्वदर्शी आचार्य अभिनवगुप्त ने 'चमत्कार' को एक निर्विघ्न संवेदन माना है। इसी के आशय के स्पष्टीकरण में 'काव्यानुशासन' के अज्ञातनामा व्याख्याकार का कथन है—

'अद्भुतभोगारमस्पर्शान्दवेशरूपो हि चमत्कारः। स च साक्षात्कारस्वभावो मानसाध्यवसायो वा संकल्पो वा स्मृतिर्वा तथात्वेनास्फुरन्त्यस्तु। यदाह—

रम्याणि वीक्ष्य मधुरांश्च निशम्य शब्दान्, पर्युत्सुकी भवति यत् सुखितोऽपि जन्तुः।

तच्चेतसा स्मरति नूनमबोधपूर्व, भावस्थिराणि जननान्तरसौहृदानि॥

'अत्र हि स्मरतीति या स्मृतिरूपदर्शिता सा न तार्किकप्रसिद्धा पूर्वमेतस्यार्थस्याननुभूतत्वात्। अपितु प्रतिभानापरपर्यायसाक्षात्कारस्वभावेयमिति।' (काव्यानुशासन २. १)

अर्थात् जिसे चमत्कार कहते हैं वह एक ऐसा अनुभव है जो कि, चाहे वह साक्षात्कार हो या प्रतिमान हो या स्मृतिवैचित्र्य हो, एक विचित्र प्रकार का आनन्दावेश है जिसके होते एक विचित्र सुख-विस्मय हुआ करता है। 'रसे सारश्चमत्कारस्सर्वत्राप्यनुभूयते'—इस उद्धरण से साहित्यदर्पणकार ने यही सिद्ध किया है कि रसानुभव अथवा रसभोग एक अलौकिक संवेदन है, ऐसा संवेदन है जिसे एक शब्द में 'चमत्कार' कहा जा सकता है।

(ङ) 'स्वाकारवदभिन्नत्वेनायमास्वाद्यते रसः' यह साहित्यदर्पणकार का रसास्वादविषयक संकेत एक प्राचीन-संकेत है। आचार्य अभिनवगुप्त की रसमीमांसा का सारांश प्रकट करते हुये आचार्य मम्मट ने रसास्वाद को 'स्वाकार इवाभिन्नोऽपि गोचरीकृतः' कहा था। साहित्यदर्पणकार ने इसे 'स्वाकारवदभिन्नत्वेनायमास्वाद्यते रसः' इस रूप में प्रकट किया है। यहां साहित्यदर्पण की तर्कवागीशरचित टीका का यह मत है—

'स्वाकारवदिति—यथा स्वस्मान्निन्नोऽपि देहोऽहं स्थूल हृत्यादिभेदोल्लेखाभावेन प्रतीयते, तथा रसोऽपि ज्ञातृज्ञानभेदोल्लेखाभावेनास्वाद्यते इत्यर्थः। घटादिज्ञाने जाते वेङ्गीति यथा ज्ञातृज्ञानभेदः प्रतीयते तथाऽत्र नेति भावः। यद्वा स्वाकारवत् = स्वविषय-वत्। परिणामवादिभिर्ज्ञाननद्विषययोर्भेदानङ्गोऽज्ञादिति भावः।'

अर्थात् जैसे 'अहं स्थूलः'—'मैं मोटा हूँ' यह अनुभव आत्मतत्त्व और शरीर के भेदोल्लेख के अभाव में हुआ करता है वैसे ही रस भी ज्ञाता और ज्ञान के भेदोल्लेख के अभाव में हुआ करता है। घट-पटादि के अनुभव में तो वेद्य और वेदन का भेद स्पष्ट रहा करता है किन्तु रसानुभव में

('रस' और 'आस्वाद' का तादात्म्य)

यद्यपि 'स्वादः काव्यार्थसम्भेदादात्मानन्दसमुद्भवः' इत्युक्तदिशा रस-

'रस' और 'अनुभव' का कोई भेद नहीं हुआ करता। साथ ही साथ 'स्वाकारवत्' का एक दूसरा भी अभिप्राय संभव है और वह यह है—जैसे ज्ञान और ज्ञानविषय में अभेद माना गया है, जैसा कि परिणामवादी दार्शनिकों का सिद्धान्त है, वैसे ही रसदार्शनिकों के अनुसार आस्वाद और आस्वादविषय 'रस' भी भिन्न नहीं, अपि तु एक अभिन्न तत्त्व है।

कुछ लोगों ने जैसे कि तर्कवागीश्वरचित साहित्यदर्पण-टीका के टिप्पणीकार ने ही 'स्वाकार-वदभिन्नत्वेनायमास्वाद्यते रसः' इस उक्ति में एक और ही अभिप्राण ढूंढा है—

'यथा ज्ञानस्यैवाकारो घटाद्विस्तस्माद्भिन्नोऽपि तद्विषयो बाह्यैरङ्गीक्रियते तथात्रापीत्यर्थः। अत्रेदं तत्त्वम्—स्वयं वेदनं तावदङ्गीकार्यम्। अन्यथा जगदान्धं प्रसज्येत। एवं च स्वयतिरिक्तप्राह्यविरहात्तदात्मिका बुद्धिः स्वयमेव स्वात्मरूपप्रकाशिका प्रकाशयति। तदुक्तम्—

'नान्योऽनुभावो बुद्ध्याऽस्ति तस्या नानुभवोऽपरः।

प्राह्यप्राहकवैधुर्यात् स्वयं सैव प्रकाशते ॥' इति।

'प्राह्यस्य बाह्यविषयज्ञातस्य ग्राहकं स्वयं वेदनापरपर्यायं बुद्धितत्त्वं तयोर्वैधुर्यं नाम प्राह्यत्वेन ग्राहकत्वेन च रूपेण भेदराहित्यम्। तयोरभेदश्चानुमातव्यः। येन वेदनेन यद् वेद्यते तत्ततो न भिद्यते। यथा ज्ञानेनात्मानः। (चक्षुरादीनि पञ्चेन्द्रियाणि) तैश्च नीलादयो वेद्यन्ते। भेदे सति वेदनेन सहार्थस्य संबन्धित्वं न स्यात्। तादात्म्यस्य संबन्ध-नियमहेतोरभावात्। तस्माद् बुद्धिरेवानादिवासनावशादनेकाकारावभासत इति स्थितम्।'

(साहित्यदर्पणः निर्णयसागरसंस्करण, पृष्ठ ७२)

अर्थात् घट-पटादि वेद्यवर्ग वस्तुतः वेदन अर्थात् ज्ञान के ही आकार हैं और इसीलिये ज्ञेय और ज्ञान का भेद कार्पनिक है, वास्तविक नहीं। यदि ज्ञान से ज्ञेय कोई सर्वथा भिन्न तत्त्व हो तब ज्ञान और ज्ञेय का सम्बन्ध क्या ? ज्ञान और ज्ञेय का सम्बन्ध तो तादात्म्य-सम्बन्ध है। इस प्रकार 'आस्वाद' और 'रस' भिन्न-भिन्न तत्त्व नहीं अपि तु तादात्म्य-सम्बन्ध से संबद्ध तत्त्व हैं। किन्तु विश्वनाथ कविराज का यहाँ वास्तविक अभिप्राय संभवतः कुछ और है। 'कैश्चित् प्रमातृभिः स्वाकारवदभिन्नत्वेनायमास्वाद्यते रसः'—इस पद-संदर्भ में सर्वप्रथम तो रसप्रमाता के परिमित प्रमातृभाव के विगलित होने का अर्थ अन्तर्निहित है क्योंकि तभी रसप्रमाता के रसानुभवकालीन लोकोत्तर व्यक्तित्व का संकेत किया जा सकता है जैसा कि 'कैश्चित्' इस पद के द्वारा किया भी गया है। इस प्रकार 'स्वाकारवदभिन्नत्वेन' आदि के अर्थ—रहस्य में जो बात झलकती है वह यह है—जैसे स्वप्रकाशरूप आत्मतत्त्व का उसके आकार अर्थात् स्वरूपानन्द के साथ कोई भेद नहीं वैसे ही स्वप्रकाशरूप रस का उसके आकार अथवा चमत्कारात्मक आस्वाद के साथ कोई भेद नहीं। 'सहृदय सामाजिकों को रसास्वाद मिला करता है'—इसका यह रहस्य है कि 'सहृदय सामाजिक स्वप्रकाशानन्दरूप आत्मतत्त्व का साक्षात्कार किया करते हैं।' यहाँ यह अभिप्राय भी संगत है—जैसे भिन्न-भिन्न प्रमाताजनों में स्वप्रकाशानन्दमय आत्मतत्त्व अभिन्न है वैसे ही भिन्न-भिन्न सहृदयों का अनुभूत रस भी भिन्न नहीं अपि तु एकरूप, एकरस, अभिन्न हुआ करता है।

अनुवाद—यद्यपि प्राचीन रसमर्मज्ञ आचार्यों का यह निर्देश कि (सहृदय सामाजिक द्वारा अनुभूत काव्य-नाट्य का) 'आस्वाद विभावादि-संबलित रसादि रूप काव्यार्थ से अनुविद्ध

स्यास्वादानतिरिक्तत्वमुक्तम्, तथापि 'रसः स्वाद्यते' इति काल्पनिकं भेदमुररी-
कृत्य कर्मकर्त्तरि वा प्रयोगः । तदुक्तम्—'रस्यमानतामात्रसारत्वात् प्रकाशशरीरा-
दनन्य एव हि रसः' इति । एवमन्यत्राप्येवंविधस्थलेषूपचारेण प्रयोगो ज्ञेयः ।

सहृदय सामाजिक के आत्मानन्द का आस्वाद है' इसी बात को सिद्ध करता है कि
जिसे 'रस' कहते हैं वह 'आस्वाद' के अतिरिक्त (आस्वादभिन्न) कोई और तत्त्व नहीं
किन्तु तब भी यह कहा जा सकता है कि 'रस का आस्वाद लिया जाया करता है' ।
'रस का आस्वाद लिया जाया करता है'—इस कथन में 'रस' और 'आस्वाद' में भेद की
कल्पना कर ली गयी है (जो कि उचित ही है क्योंकि 'राहोः शिरः' 'राहु का शिर' आदि
आदि रूप से अभेद में भेद-कल्पना की ही जाया करती है) । अथवा 'रसः स्वाद्यते'—'रस
का आस्वाद लिया जाया करता है'—इस उक्ति में कर्मकर्तृप्रक्रिया मान सकते हैं
जिससे 'रसः स्वाद्यते' का अभिप्राय यह निकलता है कि 'रस स्वयं ही अपने स्वरूपभूत,
अपने से अभिन्न आस्वाद का विषय हुआ करता है' ।

वस्तुतः इसीलिये कहा भी गया है—'रस का सारतम तत्त्व तो रस्यमानता अथवा
आस्वादमयता है और इसीलिये जिसे 'रस' कहते हैं वह स्वप्रकाशानन्दमय संवित्तत्त्व
(आत्मतत्त्व) से भिन्न कोई अन्य वस्तु नहीं ।' इस भाँति अन्यत्र भी, जहाँ ऐसा प्रयोग हो
जिसमें 'रस' और 'आस्वाद' का भेद प्रतीत हुआ करे, यही समझना चाहिये कि उपचार
का—काल्पनिक भेद का—आश्रय लिया गया है (अथवा कर्मकर्तृप्रक्रिया का व्यवहार
किया गया है) ।

विमर्श—साहित्यदर्पणकार ने 'स्वादः काव्यार्थसंभेदादात्मानन्दसमुद्भवः' आदि उदाहरण
दशरूपक (४४३) का दिया है । दशरूपक की पंक्तियाँ ये हैं :

'कथं च काव्यात् स्वानन्दोद्भूतिः किमात्मा चासाविति व्युरपाद्यते—

स्वादः काव्यार्थसंभेदादात्मानन्दसमुद्भवः ।

विकासविस्तरचोभविशेषैः स चतुर्विधः ॥

शृङ्गारवीरवीभत्सरौद्रेषु मनसः क्रमात् ।

द्वास्याद्भुतभयोत्कर्षकरुणानां त एव हि ॥

अतस्तज्जन्यता तेषामत एवावधारणश्च ।

काव्यार्थेन = विभावादिंसृष्टस्थाय्यात्मकेन भावकचेतसः संभेदे = अन्योन्यसंबलने
प्रत्यस्तमितस्वपरविभागे सति प्रबलतरस्वानन्दोद्भूतिः स्वादः, तस्य च सामान्यात्म-
कत्वेऽपि प्रतिनियतविभावाधिकारणजन्येन संभेदेन चतुर्धा चित्तभूमयो भवन्ति । तद्यथा-
शृङ्गारे विकासः, वीरे विस्तरः, वीभत्से चोभः, रौद्रे विशेष इति ।'

अर्थात् जिसे काव्य-नाट्य का आस्वाद कहते हैं वह वस्तुतः आत्मानन्द का ही विलास है ।
यह आस्वाद तभी संभव है जबकि काव्य-नाट्य के सामाजिक के हृदय में विभावादि-संवलित
रत्यादिरूप काव्यार्थ की महिमा से सहायता का स्रोत उमड़ पड़े और स्वगत-परगत का भेद-
भाव भिट जाय ।

यद्यपि दशरूपककार की यह उक्ति 'रस' को 'आस्वाद' (स्वाद) रूप सिद्ध करने के लिये कोई
प्रयत्न नहीं करती किन्तु इसके आधार पर विश्वनाथ कविराज ने जो 'रस' और 'आस्वाद' की
अभिन्नता प्रमाणित की है उसमें कोई ऐसी विप्रतिपत्ति नहीं, जो खटकनेवाली हो । दशरूपककार की
उपर्युक्त उक्ति में तो 'रस' और 'स्वाद' के भेद का ही पता चलता है अन्यथा अष्टविध रस और
चतुर्विध स्वाद के उल्लेख का क्या अभिप्राय ! संभवतः कविराज विश्वनाथ को दशरूपक की

(आस्वादस्वरूप रस और व्यञ्जनावृत्ति का तादात्म्य)

नन्वेतावता रसस्याज्ञेयत्वमुक्तं भवतीति व्यञ्जनायाश्च ज्ञानविशेषत्वाद्
द्वयोरैक्यमापतितम् । ततश्च—

‘स्वज्ञानेनान्यधीहेतुः सिद्धेऽर्थे व्यञ्जको मतः ।

यथा दीपोऽन्यथाभावे को विशेषोऽस्य कारकात् ॥’

इत्युक्तदिशा घटप्रदीपवद्व्यङ्ग्यव्यञ्जकयोः पार्थक्यमेवेति कथं रसस्य
व्यङ्ग्यतेति चेत्, सत्यमुक्तम् । अत एवाहुः—‘विलक्षण एवायं कृत्तिज्ञप्तिभेदेभ्यः
स्वादान्मुख्यः कश्चिद्व्यापारः । अत एव हि रसनास्वादनचमत्करणादयो विल-

उपर्युक्त पंक्तिर्यों में केवल प्रथम पंक्ति का ही ध्यान है जिसमें उन्हें ‘स्वाद’ पद ‘रस’ का समानार्थक
प्रतीत हुआ है ।

अनुवाद—यहाँ एक प्रश्न उठता है और वह यह है कि यदि ‘रस’ और ‘आस्वाद’ की
उपर्युक्त एकरूपता मान ली जाय और ‘रस’ अथवा ‘आस्वाद’ को स्वप्रकाशानन्दरूपसंवि-
त् स्वीकार कर लिया जाय तब यह कैसे संभव है कि रस को अनुभव का विषय सिद्ध किया
जाय ! (यह कैसे संभव है कि रस अथवा आस्वाद प्रकाशरूप भी हो जाय और प्रकाश
अथवा संवेदन का विषय भी बन जाय !) यहाँ यह तो कहा नहीं जा सकता कि रस
अथवा आस्वाद व्यञ्जना द्वारा वेद्य है क्योंकि जैसे रस अथवा आस्वाद एक ज्ञानविशेष
है वैसे ही व्यञ्जना भी एक ज्ञानविशेष ही है और ऐसा होने से यही सिद्ध है कि रस
और व्यञ्जना दोनों एक अभिन्न तत्त्व हैं । रस और व्यञ्जना जब एक तत्त्व हुये तब क्यों
कर रसको व्यङ्ग्य-व्यञ्जनावेद्य—कहा जा सके । रस को तो तभी व्यङ्ग्य कह सकते हैं
जब व्यञ्जना उससे एक पृथक् तत्त्व हो । व्यङ्ग्य-व्यञ्जकभाव तो वस्तुभेद में ही संभव है
जैसे कि घट और प्रदीप में जो व्यङ्ग्य व्यञ्जकभाव है वह इसीलिये है क्योंकि व्यञ्जक
प्रदीप और व्यङ्ग्य घट परस्पर भिन्न वस्तुयें हैं । तभी तो कहा गया है—

‘व्यञ्जक वह तत्त्व है जो अपने आप को प्रकाशित करते हुये अपने से भिन्न किसी
पूर्वसिद्ध वस्तु को प्रकाशित किया करे । ठाढ़ारण के लिये ‘प्रदीप’ को इसीलिये व्यञ्जक
कहा जाता करता है क्योंकि वह अपने आप को प्रकाशित करते हुये, अपने से भिन्न
घट-पटादि को प्रकाशित किया करता है । यदि ऐसी बात न हो तो ‘कारक’ रूप हेतु से
‘व्यञ्जक’ रूप हेतु का भेद ही क्या रह जाय ?’ (ध्वन्यालोक)

यह प्रश्न तो संगत सा लगता है । तभी वस्तुतः रसमर्मज्ञ-शिरोमणि आचार्य अभि-
नवगुप्त ने ऐसा कहा है—

‘आस्वादन रूप व्यापार एक सर्वथा विलक्षण, अलौकिक, अनिर्वचनीय व्यापार है ।
यह व्यापार जैसे कारकहेतु के कृत्तिरूप व्यापार से विलक्षण है वैसे ही ज्ञापक (व्यञ्जक)
हेतु के ज्ञप्ति (व्यञ्जक) रूप व्यापार से भी विलक्षण है । वस्तुतः इसीलिये इस आस्वा-
दानामक व्यापार को (जिससे रस अथवा आस्वाद संभव है) रसन, आस्वादन, चमत्क-
रण आदि-आदि अलौकिक शब्दों द्वारा सूचित किया जाता करता है ।’

अब यदि ‘रस’ को व्यङ्ग्य कहा जाय, जैसा कि रसमर्मज्ञ आलङ्कारिकों द्वारा कहा
ही जाया करता है तो वहाँ यही अभिप्राय समझना चाहिए कि काव्य-नाट्य के परमार्थ-
भूत रसभावद्विरूप अर्थ की प्रतीति के लिये व्यञ्जना नाम की एक ऐसी अलौकिक
वृत्ति को स्वीकार करना है जो अभिधा और लक्षणा किंवा तात्पर्य नामक वृत्तियों से सर्वथा

क्षण एव व्यपदेशाः' इति अभिधादिविलक्षणव्यापारमात्रप्रसाधनग्रहितैर-
स्माभी रसादीनां व्यङ्ग्यत्वमुक्तं भवतीति ।

विलक्षण वृत्ति हुआ करती है । रस 'व्यङ्ग्य' है—इसका रहस्य यही है कि रस (एक विलक्षण रसनात्मक व्यापार का विषय है । और यह रसनात्मक व्यापार और कुछ नहीं अपितु, अनिर्वचनीय व्यञ्जना-व्यापार है) ।

विमर्श—रस के 'ज्ञान' रूप होने और व्यङ्ग्य' (व्यञ्जना-वेद्य) कहे जाने में जिस अनुपम वृत्ति का निर्देश यहाँ साहित्य-दर्पणकार ने किया है उसे प्राचीन रसवेदी आचार्य अभिनवगुप्त ने ही निर्दिष्ट कर दिया है । और 'रसना' रूप प्रतीति उत्पन्न हुआ करती है तथा इस रसनात्मक प्रतीति में व्यञ्जना का ही हाथ रहा करता है ।

(तेन प्रतीतिस्तावद्रसस्य सिद्धा । सा च रसनारूपा प्रतीतिरुपद्यते । वाच्यवाचक योस्तत्राभिधादिविक्ते व्यञ्जनात्मा ध्वननव्यापार एव—

—ध्वन्यालोकलोचन—२ य उद्योत)

इस युक्ति से 'रस' की व्यङ्ग्यता की अनुपपत्ति का भी निराकरण आचार्य अभिनवगुप्त का ही किया हुआ है । 'रस' व्यङ्ग्य है, इसका अभिप्राय यही है कि काव्य-नाट्य की अभिधादि-विलक्षण व्यञ्जना शक्ति की ही यह महिमा है जिससे रसनात्मक प्रतीति को जन्म मिला करता है । इस प्रकार यदि यह कहा जाय कि 'रस व्यङ्ग्य है' तो यही समझा जायगा कि रसनात्मक प्रतीति व्यञ्जना-जन्य हुआ करती है । इस सम्बन्ध में आचार्य अभिनवगुप्त का और भी कथन है—

'भोगीकरणव्यापारश्च काव्यस्य रसविषयो ध्वननारमैव, नान्यत् किञ्चित् । भावकत्व-
मपि समुचितगुणालंकारपरिग्रहात्मकमस्माभिरेव वितरय वच्यते । किमेतदपूर्वम् ?
काव्यं च रसान् प्रति भावकमिति यदुच्यते, तत्र भवतैव भावनादुरपत्तिपक्ष एव प्रयुज्जी-
वितः । न च काव्यशब्दानां केवलानां भावकत्वम्, अर्थापरिज्ञाने तदभावात् । न च केवला-
नामर्थानाम्, शब्दान्तरेणाप्यभागाख्ये तदयोगात् । द्वयोस्तु भावकत्वमस्माभिरेवोक्तम्—
'यत्रार्थःशब्दो वा तमर्थं व्यक्त' इत्यत्र । तस्माद् व्यञ्जकत्वाख्येन व्यापारेण गुणालंकारौ-
चिख्यादिकथेति कर्त्तव्यतया काव्यं भावकं रसान् भावयति, इति व्यंशायामपि भावनायां
कारणांशे ध्वननमेव निपतति । भोगोऽपि न काव्यशब्देन क्रियते, अपि तु घनमोहान्ध्य-
संकटतानिवृत्तिद्वारेणास्वादापरनाग्नि अलौकिके द्रुतिविस्तरविकासारमनि भोगे कर्त्तव्ये
लोकोत्तरो ध्वननव्यापार एव मूर्धाभिषिक्तः तच्चेदं भोगकृत्वं रसस्य ध्वननीयत्वे सिद्धे
दैवसिद्धम् । रस्यमानतोदितचमत्कारानतिरिक्तत्वाद् भोगस्येति ।'

(ध्वन्यालोकलोचन—२ य उद्योत)

अर्थात् रस प्रक्रिया का यदि विश्लेषण किया जाय तो जो बात अन्ततोगत्वा सिद्ध होती है वह यह है—

काव्य-नाट्य रसभावक हुआ करता है । काव्य-नाट्य में एक विचित्र शक्ति रहा करती है जो कि उसकी भावना अथवा भावकता शक्ति है । काव्य-नाट्य की यह भावना वस्तुतः उसकी व्यञ्जना है अन्य कुछ नहीं । काव्य-नाट्य की भावना में भी साध्य, साधन और इतिकर्त्तव्यता के तीनों अंशों के स्वरूपों का स्पष्ट पता चला करता है । रस अथवा आनन्दमय अनुभव तो इसका साध्य है और व्यञ्जना-साधन । इतिकर्त्तव्यता (उपकारकत्व) के रूप में भी काव्य-नाट्य की ही व्यञ्ज-
कता सामग्री (अर्थात् गुण-अलंकार आदि की औचित्यपूर्ण योजना) दिखाई दिया करती है । यह काव्य-नाट्य की व्यञ्जना ही है जो कि विभावादि की साधारणीकृति से लेकर रसनारूप प्रतीति

(रस की आनन्दरूपता और शोकस्थायिभावात्मक करुण : सामञ्जस्य)

ननु तर्हि करुणादीनां रसानां दुःखमयत्वाद्द्रसत्वं (तदनुमुखत्वं) न स्या-
दित्युच्यते—

करुणादावपि रसे जायते यत्परं सुखम् ।

सचेतसामनुभवः प्रमाणं तत्र केवलम् ॥ ४ ॥

आदिशब्दाद् वीभत्सभयानकादयः ।

(करुण आदि के 'रस'-आनन्दास्वाद-रूप होने में अन्य प्रमाण)

तथाऽप्यसहृदयानां मुखमुद्रणाय पक्षान्तरमुच्यते—

तक स्फुरित रहा करती है। 'रस' और 'रसना' रूप प्रतीति में औपचारिक अभेद मानकर रस को प्यञ्जना-जन्य कहने में कोई आपत्ति नहीं।

अनुवाद—यदि उपरिनिर्दिष्ट विचारधारा के अनुसार यही सिद्ध है कि रस आनन्दरूप है तो प्रश्न यह उठता है कि करुण, जिसमें शोकरूप स्थायीभाव की भावना अथवा रसना हुआ करती है, रस है या नहीं? इसका समाधान यह है—

'जब कि सहृदय सामाजिकों को करुण आदि रसों में भी अनिर्वचनीय आनन्द ही मिला करता है तब तो यही सिद्ध है कि करुण आदि भी रस ही हैं, आनन्दरूप आस्वाद ही हैं।'

यह 'करुण आदि' कहने का यह अभिप्राय है कि जैसे सहृदयों के अनुभव के आधार पर शोक-स्थायिभावात्मक करुण 'रस' है वैसे ही जुगुप्सा-स्थायिभावात्मक वीभत्स अथवा भय-स्थायिभावात्मक भयानक आदि भी 'रस' ही हैं—काव्य-नाट्य के आनन्दात्मक चमत्कार ही हैं।

विमर्श—शृङ्गार की भाँति करुण भी एक आनन्दात्मक आस्वाद है—यह करुण-मीमांसा प्राचीन रसमर्मज्ञों की परम्परा से चली आयी है। 'शोकः श्लोकस्वभागतः' की चिरप्रसिद्ध सूक्ति भी यही सिद्ध किया करती है कि करुण दुःखात्मक नहीं किन्तु एकमात्र सुखात्मक अनुभव है। महाकवि भवभूति की यह स्मरणीय उक्ति—

'पुको रसः करुण एव निमित्तभेदाद्
भिन्नः पृथक् पृथगिवाश्रयते विवर्तान् ।
आदर्त्तबुद्बुदतरङ्गमयान् विकारा-
नम्भो यथा सलिलमेव तु तत्समग्रम् ॥'

करुण के ही आनन्द को एकमात्र काव्य-नाट्य का अनिर्वचनीय आनन्द माना करती है।

यहाँ विश्वनाथ कविराज ने रस के आह्लाद रूप और करुण के शोकास्वाद रूप की मान्यता में जो अनुपपत्ति दूर की है उसमें लौकिक शोकानुभव से अलौकिक शोकास्वाद-लोक-करुण से काव्य-करुण-का वैलक्षण्य भी स्पष्ट रूप से झलक रहा है।

अनुवाद—यद्यपि करुणादि रसों के आनन्दात्मक होने में सहृदयों के स्वानुभव को प्रमाण मानना सर्वथा युक्तियुक्त है किन्तु सम्भव है कि वे लोग, जो सहृदय नहीं, ऐसा न मानें। इसलिये, ऐसे लोगों को निरुत्तर करने के लिये, करुणादि की रसरूपता की सिद्धि में दूसरा प्रमाण दिया जा रहा है—

किञ्च तेषु यदा दुःखं न कोऽपि स्यात्तदुन्मुखः ।

नहि कश्चित् सचेता आत्मनो दुःखाय प्रवर्तते । करुणादिषु च सकल-
स्यापि साभिनिवेशप्रवृत्तिदर्शनात् सुखमयत्वमेव ।

(करुणादि रसो वे दुःखात्मक मानने में महान् अनर्थ)

अनुपपत्त्यन्तरमाह—

यथा रामायणादीनां भविता दुःखहेतुता ॥ ५ ॥

करुणरसस्य दुःखहेतुत्वे करुणरसप्रधानरामायणादिप्रबन्धानामपि दुःख-
हेतुताप्रसङ्गः स्यात् ।

‘करुणादि रस का अनुभव तो वस्तुतः सब के लिये आनन्दरसक ही अनुभव हुआ करता है क्योंकि यदि ऐसी बात न होती तो असहृदय की तो बात ही क्या ! कोई भी व्यक्ति, चाहे वह कितना भी सहृदय क्यों न हो, करुणादि रस के आस्वाद के लिये लाङ्कायित ही क्यों हुआ करता, जैसा कि वस्तुतः हुआ करता है ?’

सहृदय होने अथवा असहृदय होने की बात तो दूर रहे, कोई भी व्यक्ति जो समझदार हो, अपने आप अपने पास शोक-सन्ताप को क्यों बुलाये ? अब जब कि करुणादि रस के आस्वाद के प्रति सामाजिक मात्र का आग्रह दिखायी पड़ता है तब तो यही निष्कार्पणिकाला जा सकता है कि करुणादि रस भी आनन्दमय, सुखास्वादरूप ही हुआ करते हैं ।

विमर्श—‘लोक-करुण में हृदयोद्देश हुआ करता है और काव्य-करुण में हृदयसंवाद । लौकिक शोक में कोई भी व्यक्ति तन्मय होना नहीं चाहता । अलौकिक अर्थात् काव्य-नाटयोत्थापित शोकवासना में सभी तन्मय हुआ करते हैं । लौकिक करुण में आस्वाद्यमानता कहां ? काव्य-करुण एकमात्र आस्वादसार हुआ करता है’ यह विचारधारा जो कि विश्वनाथ कविराज ने यहाँ प्रवाहित की है ‘रस’ अथवा काव्यात्मक किंवा कलात्मक अनुभूति की बड़ी सुन्दर विचारधारा है जिसका उद्गम रसध्वनिवादी प्राचीन आचार्यों जैसे कि आचार्य आनन्दवर्धन और अभिनवगुप्त का ही मनन-चिन्तन है जैसा कि निम्न पंक्तियों से स्पष्ट है—

‘शोक इति । क्रौञ्चस्य द्वन्द्ववियोगेन सहचरीहृन्नौद्धतेन साहचर्यध्वंसेनोत्थितो यः शोकः स्थायिभावो निरपेक्षविभावस्वादिप्रलम्भशृङ्गारोचितरतिस्थायिभावादन्य एव, स एव तथाभूतविभावरतुल्याक्रन्दघृष्टभावचर्चणया हृदयसंवादेतन्मयीभवनक्रमादा-स्वाद्यमानतां प्रतिपन्नः, करुणरसरूपतां लौकिकशोकव्यतिरिक्तां स्ववित्तद्रुतिसमास्वाद्य-सारं प्रतिपन्नः.....’ । (ध्वन्यालोकलोचन : १ म उद्योत)

अनुवाद—साथ ही साथ करुणादि रसों के दुःखरसक मानने में जो सबसे बड़ी अनुपपत्ति है उसका भी निर्देश कर देना आवश्यक है—

करुणादि को यदि दुःखरसक मान लें, तब रामायणादि महान् काव्य अथवा नाट्य-ग्रन्थों को दुःखदायी मानना पड़ जायगा ! तात्पर्य यह है कि रामायणादि काव्य-प्रबन्ध अथवा नाट्य-प्रबन्ध तो सबके लिये रसरसक-आनन्द-निग्यन्दी-प्रबन्ध हैं और हृदयप्रबन्धों का जो रस है वह करुण रस है । अब यदि करुण को दुःखरसक मान लिया जाय तब तो यह भी मानना पड़ेगा कि करुणरसप्रधान रामायणादि प्रबन्ध सहृदय सामाजिक के लिये दुःखदायक, दुःखरसक प्रबन्ध हैं । किन्तु ऐसा भला कौन मानने लगे ?

(शोकस्थाधिभावात्मक करुण में आनन्दानुभव की सिद्धि)

ननु कथं दुःखकारणेभ्यः सुखोत्पत्तिरित्याह—

हेतुत्वं शोकहर्षादेर्गतेभ्यो लोकसंश्रयात् ।

शोकहर्षादयो लोके जायन्तां नाम लौकिकाः ॥ ६ ॥

अलौकिकविभावत्वं प्राप्तेभ्यः काव्यसंश्रयात् ।

सुखं सञ्जायते तेभ्यः सर्वेभ्योऽपीति का क्षतिः ॥ ७ ॥

विमर्श—करुण के आनन्दात्मक अनुभव होने में विश्वनाथ कविराज ने जो युक्ति दी है उस पर 'दशरूपक' की इस विचारधारा का प्रभाव स्पष्ट दिखाई देता है—

'ननु च युक्तं शृङ्गारवीरहास्यादिषु प्रमोदात्मकेषु काव्यार्थसम्भेदानन्दोद्भव इति, करुणादौ तु दुःखारमके कथमिवासी प्रादुष्यात् ? तथा हि—तत्र करुणारमककाव्यश्रवणाद् दुःखाविर्भावोऽश्रुपातादयश्च रसिकानामपि प्रादुर्भवन्ति, न चैतदानन्दात्मकत्वे सति युज्यते । सत्यमेतत् किन्तु तादृश एवासावानन्दः सुखदुःखारमको यथा प्रहरणादिषु सम्भोगावस्थार्या कुट्टमिते स्त्रीणाम्, अन्यथ लौकिकात् करुणात् काव्यकरुणः, तथा ह्यत्रोत्तरोत्तरा रसिकानां प्रवृत्तयः । यदि च लौकिककरुणवद् दुःखारमकत्वमेव स्यात्तदा न कश्चिदत्र प्रवर्तते, ततः करुणैकरसानां रामायणादिमहाप्रबन्धानामुच्छेद एव भवेत् । अश्रुपातादयश्चेतिवृत्त-वर्णनाकरणेन विनिपातितेषु लौकिकवैकल्यदर्शनादिवत् प्रेक्षकाणां प्रादुर्भवन्तो न विरुध्यन्ते, तस्माद्रसान्तरवत् करुणस्यापानन्दारमकत्वमेव ।' (दशरूपक-४ र्थ प्रकाश)

अर्थात् शृङ्गारादि रसों की आनन्दात्मकता तो निःसन्दिग्ध ही है किन्तु करुण रस का आनन्दात्मक होना भी स्वयं सिद्ध है । काव्य का करुण 'रस' है । लोक का करुण रस नहीं । यदि काव्य का करुण 'रस' न होता, आनन्दात्मक अनुभव रूप न माना जाता, तब रामायणादि करुणरसप्रधान महाकाव्यों के प्रति लोगों की अभिरुचि क्योंकर दिखायी देती ? रामायण का करुण यदि आनन्दचमत्कार है तो जहां भी करुण की अभिव्यक्ति है वहाँ आनन्द की ही अनुभूति हुआ करती है । काव्य-करुण के आँसू आनन्द के आँसू हुआ करते हैं । सहृदय सामाजिकों का संवेदन ही करुण के आनन्दात्मक होने का प्रमाण है ।

अनुवाद—यह ठीक है कि करुण का एयायीभाव शोक है और शोक केवल दुःख का ही जनक हो सकता है न कि सुख का । किन्तु काव्य-नाट्य में शोक से सुख मिला करता है (और करुण आनन्दचमत्कार है) यह भी एक परम तथ्य है और इसका विचार इस प्रकार है—

'मले ही शोक-विषाद और हर्ष-प्रहर्ष के उन-उन लौकिक कारणों से प्रतिदिन के जीवन में लोगों को दुःख और सुख मिला करें किन्तु लोक-जीवन के वे ही हर्ष-विषाद और उनके वे ही कारण जब काव्य-नाट्य की वर्णना के विषय बन जाया करते हैं और सहृदय सामाजिक के हृदय की शोकादि वासनाओं को उद्बुद्ध करने लगते हैं तब उनसे सुख अथवा आनन्द की ही सृष्टि हुआ करती है और यह बात ऐसी है जिसमें किसी प्रकार की अनुपपत्ति नहीं (क्योंकि जैसे लोक और काव्य-नाट्य परस्पर विलक्षण हैं वैसे ही लोक के शोक-हर्ष और काव्य-नाट्य के शोक-हर्ष भी तो एक नहीं) ।

ये खलु रामवनवासादयो लोके 'दुःखकारणानि' इत्युच्यन्ते त एव हि काव्यनाट्यसमर्पिता अलौकिकविभावनव्यापारवत्तया कारणशब्दवाच्यतां विहाय अलौकिकविभावशब्दवाच्यत्वं भजन्ते । तेभ्यश्च सुरते दन्तघातादिभ्य इव सुखमेव जायते । अतश्च 'लौकिकशोकहर्षादिकारणेभ्यो लौकिकशोकहर्षादयो जायन्ते' इति लोक एव प्रतिनियमः । काव्ये पुनः 'सर्वेभ्योऽपि विभावादिभ्यः सुखमेव जायते' इति नियमान्न कश्चिदोषः ।

(काव्य-नाट्य के आँसू आनन्द के आँसू हुआ करते हैं)

कथं तर्हि हरिश्चन्द्रादिचरितस्य काव्यनाट्ययोरपि दर्शनश्रवणाभ्यामश्रु-पातादयो जायन्त इत्युच्यते—

अभिप्राय यह है कि लोक-जीवन की दृष्टि से राम-वनवास आदि-आदि घटनायें दुःखद घटनायें ही हैं किन्तु ये ही घटनायें जब काव्य-नाट्य के क्षेत्र में उतारी जाया करती हैं तब दुःख देना तो दूर रहा, सुख देने लग जाती हैं । काव्य में लोक का यह आमूलचूल परिवर्तन इसलिये हुआ करता है क्योंकि लोक में तो वनवासादि घटनायें दुःख का 'कारण' हुआ करती हैं और ऐसी कही भी जाया करती हैं किन्तु काव्य-नाट्य में आते ही इनमें विभावन की शक्ति का संचार हो उठता है जिससे सहृदय सामाजिक अपनी शोकवासना का एक अलौकिक आस्वाद लेने लग जाता है और इसीलिये इन्हें एक अलौकिक शब्द जैसे कि 'विभाव' शब्द से संकेतित किया जाया करता है । काव्य-नाट्य की ये विभावरूप दुःखद घटनायें एकमात्र आनन्द की ही सृष्टि किया करती हैं । दुःख-हेतु से सुख की सृष्टि कदाचित् लोक में भी दिखायी देती है जैसे कि रतिप्रसङ्ग में दन्तघत और नखघत दुःख नहीं अपितु सुख के ही देनेवाले हुआ करते हैं । निष्कर्ष यह निकलता है कि लोक का नियम कुछ और है और काव्य-नाट्य का और । लोक का नियम है—लौकिक दुःख अथवा सुख के जनक तब लोक-जीवन में दुःख अथवा सुख दिया करते हैं । इसके विपरीत काव्य-नाट्य (कला) का नियम है—लोकजीवन की समस्त दुःखद किंवा सुखद वस्तुयें काव्य-नाट्य में आते ही विभावादिरूप में बदल जाया करती हैं और एकमात्र परमानन्द-सन्दोहरूप रस की सृष्टि किया करती हैं । इस प्रकार जब कि काव्य लोक से विलक्षण तब है तब इसमें क्या आपत्ति कि काव्य की शोक-वर्णना से आनन्द भावना हुआ करती है ?

विमर्श—यहाँ साहित्यदर्पणकार ने लोक और काव्य के वैलक्षण्य के आधार पर लौकिक शोक और अलौकिकशोक, लोक-करण और काव्यकरण का परस्पर वैलक्षण्य सिद्ध किया है जो कि सर्वथा युक्तियुक्त किंवा प्राचीन आचार्यों की विचारधारा द्वारा प्रमाणित है । यहाँ करण की रसरूपता की सिद्धि का एकमात्र अभिप्राय रस के स्वरूप का सर्वतोमद्ग उन्नीलन है । रस की अनिर्वचनीयता जितनी करण की रसरूपता की सिद्धि में सिद्ध होती है उतनी शृङ्गार की रसरूपता की सिद्धि में नहीं होती ।

अनुवाद—उपर्युक्त रीति से कहण यहि आनन्दरूप है तो ऐसा क्यों है कि काव्य-नाट्य में उपस्थापित कतिपय कहण-चरित, जैसे कि महाराज हरिश्चन्द्र आदि के ही चरित, के देखने अथवा सुनने से सामाजिकों की आँखों से आँसू गिरने लगते हैं ? इसका उत्तर यह है—

अश्रुपातादयस्तद्वद् द्रुतत्वाच्चेतसो मताः

(रसास्वाद का अधिकार : समान अथवा विशिष्ट ?)

तद्दि कथं कान्यतः सर्वपापीदृशी रसाभिव्यक्तिर्न जायत इत्यत आह—

न जायते तदास्वादो विना रत्यादियासनाम् ॥ ८ ॥

वासना चेदानीन्तनी प्राक्तनी च रसास्वादहेतुः, तत्र यद्याद्या न स्यात्तदा श्रोत्रियजरन्मीमांसकादीनामपि स स्यात् । यदि द्वितीय न स्यात्तदा गद्रागि-
णासपि केषाञ्चिद्रसाद्बोधो न दृश्यते तत्र स्यात् ।

उक्तञ्च धर्मदत्तेन—

‘सवासनानां सभ्यानां रसस्यास्वादनं भवेत् ।

निर्वासनास्तु रङ्गान्तःकाप्रकृष्यश्मसन्निभाः’ ॥ इति ।

‘जैसे लोकगत हृदयविदारक दृश्य के देखने अथवा सुनने से लोगों का हृदय पिघल जाता है और उनकी आँखों में दुःख के आँसू निकल पड़ते हैं वैसे ही काव्य-नाट्यगत कर्ण दृश्य के देखने अथवा सुनने से भी सहृदय सामाजिकों का हृदय पिघल पड़ता है और उनकी आँखों से आनन्द के स्रोत बने आँसू बह चलते हैं ।’

अतुवाद—यहाँ यह भी प्रश्न स्वाभाविक है कि जब कि रस आनन्दरूप-आह्लादमय-
हुआ करता है तो उन सभी लोगों को जो काव्य अथवा नाट्य के पढ़ने अथवा देखने वाले हुआ करते हैं, क्योंकि काव्य अथवा नाट्य से यह आह्लादानुभव, यह आनन्दास्वाद नहीं मिला करता ? इसका भी समाधान है—

‘जब तक काव्य-नाट्य के सामाजिकों में रत्यादिरूपवासना—जन्मजन्मान्तर से संचित सूक्ष्मरत्यादिसंस्कार—न हो तब तक उन्हें रत्यादि का आस्वाद (रस) भी क्योंकि मिलने लगे ।’

यहाँ अग्निप्राय यह है—रसास्वाद के लिये ‘वासना’ का होना नितान्त आवश्यक है । यह ‘वासना’ दो प्रकार की हुआ करती है—पहली आधुनिक (हृदानीन्तनी) और दूसरी प्राचीन (प्राक्तनी) । रसास्वाद के लिये जैसे पहली वासना आवश्यक है वैसे ही दूसरी भी । क्योंकि यदि पहले प्रकार की वासना रसास्वाद के लिये आवश्यक न हो तब तो शुष्कहृदय श्रोत्रिय और वेदवाचरत श्रीमांसापण्डितों को भी रसास्वाद हुआ करे ! इसी प्रकार यदि दूसरे प्रकार की वासना को रसास्वाद की भूमिका न माना जाय तब इस प्रकार की घटना वैसे कि रसिकहृदय सामाजिकों में भी रसास्वाद की असंभावना आदि न बटा करे । वस्तुतः इसीलिये आलङ्कारिक धर्मदत्त ने कहा है—

‘रस का आस्वाद तो उन्हीं सामाजिकों को हुआ करता है जिनके हृदय में रत्यादि-
वासनाओं का भण्डार भरा है । उन्हें भला रस का आस्वाद कैसे जिनमें वासना ही नहीं ! ऐसे लोग सामाजिक नहीं अपितु रंगशाला के खम्भे, दीवार और पत्थर के समान सर्वथा काव्यार्यानुभव से वञ्चित ही रहने योग्य हैं ।

विमर्श—मनुष्य मात्र के चित्त में चित्र-विचित्र वासनायें विराजमान हैं किन्तु सभी रसास्वाद के भागी नहीं हुआ करते । रसास्वाद के भागी तो वे लोग ही हुआ करते हैं जिनमें पूर्वजन्म की रत्यादि-वासना (प्राक्तनी वासना) रहा करती है जैसा कि महाकवि कालिदास ने स्पष्ट कहा है—

(रसस्वाद की भूमिका : साधारणीकरण : तन्मयीभवन)

ननु कथं रामादिरत्याद्युद्बोधकारणैः सीतादिभिः सामाजिकरत्याद्युद्बोध इत्युच्यते—

व्यापारोऽस्ति विभावादेर्नाम्ना साधारणीकृतिः ।

तत्प्रभावेण यस्यासन् पाथोधिप्लवनादयः ॥ ९ ॥

प्रमाता तदभेदेन स्वात्मानं प्रतिपद्यते ।

‘रम्याणि वीचय मधुरांश्च निशम्य शब्दान्
पर्युत्सुकीभवति यत् सुखितोऽपि जन्तुः ।
तच्चेतसा स्मरति नूनमबोधपूर्वं
भावस्थिराणि जननान्तरसौहृदानि ॥’

‘इदानीन्तनी’ वासना को भी रसास्वाद के लिये आवश्यक मानना युक्तियुक्त ही है। यदि सबको काव्य-नाट्य के प्रति आरंभिक औत्सुक्य से लेकर अन्तिम अभिनिवेश तक का समान अवसर मिला करता तो वैयाकरणों और मीमांसकों को शुष्कहृदय न कहा जाया करता। वैयाकरणों और मीमांसकों को रसास्वाद नहीं मिला करता—इसका अभिप्राय यही है कि—जब इस जन्म में काव्यार्थभावना का अवसर न मिले तो भावी जन्म भी रसास्वादशून्य ही व्यतीत होंगे! इस जन्म में वैयाकरणों और मीमांसकों के लिए काव्यार्थभावना के अवसर के अभाव का कारण मध्यकालीन भारतीय शिक्षाप्रणाली में खोजा जा सकता है। विश्वनाथ कविराज का यह संकेत एक विचारणीय संकेत है।

अनुवाद—यह सब तो हुआ किन्तु एक प्रश्न यह है—नाट्य अथवा काव्य में उपस्थापित रामादि नायकों के रत्यादिभावों के उद्बोधन-कारण सीतादि नायिकाओं के दर्शन अथवा श्रवण से सामाजिक जन के हृदय की रत्यादिवासनायें क्योंकर उद्बुद्ध हो सकती हैं? इसका समाधान इस प्रकार है—

‘काव्य-नाट्य में वर्णित विभाव, अनुभाव और व्यभिचारीभावों में ‘साधारणीकरण’ की अलौकिक शक्ति रहा करती है। इस शक्ति की ही यह महिमा है कि प्रत्येक सामाजिक अपनी-अपनी वैयक्तिक सीमाओं से परे पहुँच जाता है और अपने आपको उन महावीर राम आदि नायकों के समान, वस्तुतः उनसे अभिन्न मानने लग जाता है जिनकी समुद्र-संतरण, रावणवध आदि-आदि लीलायें लोक-जीवन में अत्यन्त असाधारण, लोकोत्तर मानी गयी हैं और वस्तुतः हैं भी।’

विमर्श—काव्यनाट्य के सामाजिकों को ‘सहृदय’ कहा जाया करता है। वस्तुतः काव्य-नाट्य की यह महिमा ही है जो लोगों को सहृदय बनाया करती है। काव्यनाट्य की यह महिमा उसकी व्यञ्जकता शक्ति है जो उससे प्रभावित होनेवालों के भिन्न-भिन्न व्यक्तित्व को एक सहृदय व्यक्तित्व के रूप में बदल दिया करती है। लोकगत रत्यादि भावों को कारण—सामग्री से भिन्न-भिन्न लोगों को भिन्न-भिन्न प्रकार का अनुभव हुआ करता है किन्तु काव्यनाट्यगत विभावादि-सामग्री रसरूप अनुभव को ही जन्म देती है। विभावादि में साधारणीकृति की शक्ति वस्तुतः काव्य-नाट्य की व्यञ्जनाशक्ति ही है, अन्य कुछ नहीं। यहाँ विश्वनाथ कविराज ने व्यञ्जना का नामोल्लेख न कर उसके महाप्रभाव का उल्लेख किया है जिससे व्यञ्जना के वैभव का पता चला जाय और उसके स्वरूप-साक्षात्कार के लिये पाठक उत्कण्ठित हो जायें।

(काव्य-नाट्य के नायक और सामाजिक जन का साधारणीकरण)

ननु कथं मनुष्यमात्रस्य समुद्रलङ्घनादावुत्साहोद्भोव इत्युच्यते—

उत्साहादिसमुद्भोवः साधारण्याभिमानतः ॥ १० ॥

नृणामपि समुद्रादिलङ्घनादौ न दुष्यति ।

(सामाजिकों की रत्यादिवासनाओं और नायकों के रत्यादिभावों का साधारणीकरण)
रत्याद्योऽपि साधारण्येनैव प्रतीयन्त इत्याह—

साधारण्येन रत्यादिरपि तद्वत्प्रतीयते ॥ ११ ॥

रत्यादेरपि स्वात्मगतत्वेन प्रतीतौ सभ्यानां व्रीडातट्टादिर्भवेत् । परगतत्वेन त्वरस्यतापातः ।

अनुवाद—यहाँ यह पूछा जा सकता है कि काव्य-नाट्य के सामाजिकों के लिये जो कि लोकजीवन में साधारण मनुष्य हुआ करते हैं, यह कैसे संभव है कि महावीर राम आदि नायकों की भाँति समुद्रलंघन आदि वीर कर्मों के अनुष्ठान में उत्साह का भाव उद्बुद्ध हो जाय ! किन्तु इसका उत्तर सरल है और वह यह है—

‘जब कि काव्य-नाट्य की ‘साधारणीकृति’ की शक्ति से सामाजिकों के हृदय में महावीर रामादि नायकों के साथ श्रमेद् अथवा तादात्म्य की भावना जाग उठी तब यदि प्रत्येक सामाजिक का हृदय, भले ही वह लोक जीवन का एक साधारण मानव-हृदय हो, समुद्रसंतरण सर्गिष्ठे भयंकर वीरकर्मों के प्रति भी उत्साहादि महाभावों से भर उठे और असंभव को संभव बनाने की शक्ति का अनुभव करने लगे तो आश्चर्य क्या और आपत्ति क्या ?’

विमर्श—यहाँ रसिक के साधारणीकृत व्यक्तित्व का जो निरूपण है वह अत्यन्त सुन्दर किंवा महत्त्वपूर्ण है । सहृदय सामाजिक की रामादि नायकों के साथ यह तादात्म्य-स्थापना रसास्वाद की भूमिका तो है ही साथ ही साथ ‘रामादिवत् वर्तितभ्यं न रावणादिवत्’ के सरस कर्तव्योपदेश की भी भूमिका है ।

अनुवाद—काव्य-नाट्य की ‘साधारणीकृति’ की शक्ति किस प्रकार रामादिगत रत्यादि भावों को भी सामाजिकों की रत्यादिवासनाओं से पृक्करूप-पृक्करस-बना दिया-करती है—इसका विचार किया जा रहा है—

‘जैसे काव्य-नाट्य के ‘साधारणीकरण’ व्यापार से सामाजिकों में, जैसा कि ऊपर बताया जा चुका है, समुद्रलंघन आदि के प्रति उत्साहादि का महाभाव जाग उठता है वैसे ही उनमें रत्यादिभाव भी उद्बुद्ध हो जाया करते हैं ।’

यहाँ आशय यह है—काव्य-नाट्य में उपस्थापित रत्यादिभाव न तो सामाजिकों को अपने वैयक्तिक रत्यादिभाव के रूप में प्रतीत होते हैं और न रामादि नायकों के ही वैयक्तिक रत्यादि भाव के रूप में । क्योंकि यदि कोई भी सामाजिक काव्य-नाट्य में वर्णित रत्यादि भाव को अपना (स्वगत) रत्यादि भाव मानने लगे तब उसे, रसास्वाद मिथना तो दूर रहा उल्टे लज्जित होना पड़ेगा (यदि उसके पास कोई बच्चा-बुढ़ा हो) अथवा सगुप्त बने बैठना पड़ेगा (यदि कोई और उसकी बराबरी का दिखायी दे) अथवा आवह्वित रहना पड़ेगा । इसके अतिरिक्त यदि सामाजिकों ने इन रत्यादि भावों को

(विभावादि का साधारणीकरण)

विभावादयोऽपि प्रथमतः साधारण्येन प्रतीयन्त इत्याह—

परस्य न परस्येति समैति न समेति च ।

तदास्वादे विभावादेः परिच्छेदो न विद्यते ॥ १२ ॥

नायकादिगत (परगत) ही मान लिया तब उन्हें उनसे रसास्वाद तो मिलने से रहा, उल्टे उनके प्रति उदासीनता और उपेक्षा ही उत्पन्न हो जायगी ।

विमर्श—काव्यनाट्य से अभिव्यक्त रत्यादिभाव क्योंकर रसरूप हुआ करते हैं और रसरूप होने से क्योंकर स्वगत नहीं माने जा सकते—इसका निम्न पंक्तियों में, जो कि आचार्य अभिनवगुप्त की अभिनव भारती (नाट्यशास्त्र; षष्ठाध्याय) का संक्षेप है, एक सुन्दर निर्देश है—

‘श्वैकगतानां च सुखदुःखसंविदामास्वादे यथासंभवं तदपगमभीरुतया वा, तत्परिरक्षा-
व्यग्रतया वा, तत्सदृशाजिजीषया वा तज्जिहासया वा, तत्प्रचिख्यापयिषया वा, तद्गो-
पनेच्छया वा प्रकारान्तरेण वा संवेदनान्तरसमुद्गमः एव परमो विघ्नः ।’

(काव्यानुशासन टिप्पण : २ य अध्याय)

अर्थात् यदि सामाजिक रत्यादि भावों को ‘स्वगत’ मान लें तब उसे ‘रस’ नहीं मिल सकता । रत्यादि भावों के ‘स्वगत’ मानने से रसास्वाद में अड़चन पहुँचती है । यदि काव्यनाट्य-वर्णित ‘रति’ को स्वगत मान लिया गया, तब रस मिलना तो दूर रहे, सभी सामाजिक इस बात से डरते रहेंगे कि उनका आनन्द अब छिना तब छिना, इस बात के लिये व्याकुल रहेंगे कि उनका यह आनन्द कैसे सुरक्षित रहे, कैसे और भी अधिक मात्रा में उपार्जित किया जाय अथवा कैसे औरों पर प्रकट किया जाय ।

इसी प्रकार रत्यादि भावों के ‘परगत’ मानने में भी रसास्वाद की संभावना नहीं हो सकती । कहा भी गया है—

‘परगतत्वनियमभाजामपि सुखदुःखानां संवेदने नियमेन स्वामनि सुखदुःखमोहमाध्य-
स्थ्यादिसंविदन्तरोद्गमनसंभावनादवश्यंभावी विघ्नः ।’ (काव्यानुशासन टिप्पण : २ य अ.)

अर्थात् रत्यादिभावों के ‘परगत’ मान लेने पर रस नहीं मिल सकता अपितु रसास्वाद के एक विघ्न से मुठभेड़ अवश्य हो सकती है । यदि सहृदय सामाजिक काव्य-नाट्योत्पापित रत्यादि-भावों को रामादिनायकगत माना करें तब राग-द्वेष-मोह के वशीभूत होता रहेगा न कि आनन्दास्वाद के !

अनुवाद—काव्य-नाट्य के ‘साधारणीकरण’के व्यापार का सर्वप्रथम प्रभाव किस प्रकार सामाजिकों के लिये विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभावों का ‘साधारणीकरण’ हुआ करता है (जो कि रसास्वाद का प्रथम पीठिकाबन्ध है) इसका निर्देश किया जा रहा है—

‘रसास्वाद के होने में सर्वप्रथम सामाजिकों को यह प्रतीत हुआ करता है, जैसा कि स्वाभाविक है, कि न तो समुद्र-लंघनादि व्यापार उनसे भिन्न रामादि नायकों के हैं और न यही कि वे रामादि नायकों के नहीं हैं, हृतना ही क्यों, न तो उन्हें यह अनुभव होता है कि काव्य-नाट्य के वर्णन-चित्रण से उनका कोई सम्बन्ध है और न यही कि इनसे उनका कोई सम्बन्ध नहीं । बात यह होती है कि काव्य-नाट्य-समर्पित समस्त वस्तुएँ ‘स्वगत’ और ‘परगत’ के भेदभाव से परे पहुँच कर सर्वसाधारण के समान अधिकार की वस्तुएँ बन जाया करती हैं (और इसीलिये निर्द्वन्द्व आनन्द की सृष्टि करने में समर्थ आ करती हैं) ।

(लोक से काव्य-नाट्य (कला) का वैलक्षण्य : साधारणीकरण)

ननु तथापि कथमेवमलौकिकत्वमेतेषां विभावादीनामित्युच्यते—

विभावनोदिव्यापारमलौकिकमुपेयुषाम् ।

अलौकिकत्वमेतेषां भूषणं न तु दूषणम् ॥ १३ ॥

आदिशब्दादनुभावसञ्चारणे । तत्र विभावनं रत्यादेर्विशेषेणास्यादाङ्कुरण-
योग्यज्ञानयनम् । अनुभावनमेवम्भूतस्य रत्यादेः समनन्तरमेव रसादिरूपतया
भावनम् । सञ्चारण तथाभूतस्यैव तस्य सम्यक् चारणम् ।

विमर्श—आचार्य अग्निवगुप्त के अनुसार 'रसना' रूप प्रतीति एक 'सकलविवनविनिर्मुक्त'
प्रतीति हुआ करती है । सहृदय सामाजिकों के लिये काव्य-नाट्य के आनन्दानुभव में सबसे बड़ा
विवन काव्य-नाट्य-समर्पित वस्तुओं का 'स्वगत' अथवा 'परगत' रूप से ग्रहण करना हुआ करता
है । लोक में वस्तुमात्र के प्रति 'ममता' अथवा 'परकीयता' की भावना स्वभावतः रहा करती है ।
लोक की यह 'ममता' अथवा 'परकीयता' की भावना काव्य-नाट्य की भावकता शक्ति—साधारणी-
करण की शक्ति-शक्त शब्द में व्यञ्जना शक्ति के द्वारा हटायी जाया करती है । इसके हटते समस्त
काव्यार्पित वस्तुओं के प्रति सहृदय-हृदय में 'साधारणी भाव' परिपुष्ट हो उठता है जिसके रहते
रसात्मक अनुभव के अतिरिक्त और कोई भी अनुभव संभव नहीं ।

अनुवाद—मले ही लौकिक रसादि भावों के कारण-कलाप काव्य-नाट्य में आते ही
स्वगत-परगत के समन्वय से परे प्रतीत हुआ करें किन्तु इनमें अलौकिकता की विशेषता
क्यों कर समा जाती है—इसका निरूपण किया जा रहा है—

'जब कि लोकगत रसादि भावों के कारण-कार्य और गृहकारी तत्त्व काव्य-नाट्य के
चेत्र में उतरते ही विभावन, अनुभावन और व्यभिचारण का अलौकिक व्यापार प्रारम्भ
कर दें, तब इनका अलौकिक होना अथवा कहा जाना इनका दोष क्यों, वस्तुतः गुण ही
माना जाया करता है ।'

यहां 'विभावनोदि' में 'आदि' शब्द का प्रयोग इसलिये किया गया है जिसमें
'विभावन' व्यापार के अतिरिक्त अनुभावन और संचारण (व्यभिचारण) व्यापारों का भी
बोध हो । 'विभावन' व्यापार काव्य-नाट्य का वह व्यापार है जो सामाजिक-हृदय की
रसादि वासनाओं को विशेषरूप से रसास्वाद के रूप में अङ्कुरित होने में समर्थ बनाया
करता है । 'अनुभावन' का व्यापार वह है जो हृदय रूप में अङ्कुरित रसादि वासनाओं को
सत्काल रसादिरूप में परिणत किया करता है । और 'सञ्चारण' (व्यभिचारण) का व्यापार
वह है जो कि विभावन और अनुभावन के व्यापारों से अङ्कुरित किंवा पक्कवित रसादि
वासनाओं को सम्यग्रूप से पुष्ट बनाया करता है ।

विमर्श—काव्य-नाट्य के विभावनोदिव्यापार (व्यञ्जकत्व व्यापार) के समन्वय में अग्निव
भारती को ये पंक्तियाँ स्मरणीय हैं :-

'तत्र लोकव्यवहारे कार्यकारणमहत्त्वात्मकलिङ्गदर्शने स्थानयात्मपरचित्तवृत्त्यनु-
मानाभ्याम एव पाठवाद्ग्रहणा तैरेवोद्यानकटाचक्षुष्यादिभिलौकिकीं कारणात्त्रिभुवमति-
ज्ञानतांविभावनानुभावनानामुपरज्जकत्रमात्रप्राणैः, अत एवालौकिकविभावादिश्यपदेश-
भागिभिः, प्राच्यकारणादिरूपसंस्कारोपकीवनाख्यापनाय विभावादिनामधेयव्यपदेशैः...
गुणप्रदानापयोगेण सामाजिकधियि सम्यगयोगं समन्वयमैकाग्र्यं वासादितवद्भिरलौ-

(विभावादि की कारणता और रसोद्बोध)

विभावादीनां यथासङ्ख्यं कारणकार्यसहकारित्वे कथं त्रयाणामपि रसो-
द्बोधे कारणत्वमित्युच्यते—

कारण-कार्य-सञ्चारिरूपा अपि हि लोकतः ।

रसोद्बोधे विभावाद्याः कारणान्येव ते मताः ॥ १४ ॥

किञ्चिन्निर्दिष्टसंवेदानामरुचर्वर्णागोचरतां नीतोऽर्थश्चर्व्यमाणतैकसारो न तु सिद्धस्वभाव-
स्तारकालिक एव न तु चर्वणातिरिक्तकालावलम्बी स्थायिविलक्षण एव रसः ।'

(नाट्यशास्त्र : अभिनवभारती-षष्ठ अध्याय)

अर्थात् काव्य-नाट्य में वर्णित नायक-नायिकादि किंवा चन्द्रोद्यानादि में लौकिक रत्यादि भावों के अनुमापन का सामर्थ्य नहीं । कवि किंवा नाट्यकार के चित्रित जीवन-चित्र तो सहृदय सामाजिकों के हृदय में मानव-हृदय के चिरसञ्चित रत्यादि भावों के उद्बोधक हुआ करते हैं । इन जीवन-चित्रों में लोक-जीवन ही चित्रित रहा करता है किन्तु इनमें जो आनन्द है और जैसा इसका अनुभव हुआ करता है वह लोक में नहीं और न उसका लोक में वैसा कोई अनुभव है । लोक-जीवन में कार्य-कारण भाव की सीमार्थे प्रत्येक वस्तु को बांधे रहा करती है । किन्तु काव्य-नाट्य के क्षेत्र में कार्य-कारण भाव में भी अलौकिक परिवर्तन हो जाया करता है । काव्य-नाट्य के स्त्री-पुरुष, चन्द्र-चन्द्रिका आदि सहृदय सामाजिकों के हृदय में सर्व-सहृदय-साधारण रत्यादि भावों के अभिव्यञ्जक हुआ करते हैं और इसीलिये काव्य-नाट्य में लोक का कार्य-कारण भाव भाव्य-भावक भाव (व्यञ्ज्य-व्यञ्जक भाव) में परिवर्तित हो जाया करता है । काव्य-नाट्य 'भावक' अथवा 'व्यञ्जक' तत्त्व हैं जिसके विश्लेषण में काव्य-नाट्य के विभावादि व्यापार का विश्लेषण हुआ करता है ।

अनुवाद—यहाँ यह बताना आवश्यक है कि जब कि विभाव, अनुभाव और व्यभि-
चारिभाव क्रमशः कारण, कार्य और सहकारी-रूप हुआ करते हैं तब क्योंकि इन्हें रसो-
द्बोध का 'कारण' कहा गया है—

वात यह है कि विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभावों को जो क्रमशः कारण, कार्य
और सहकारी कहा जाया करता है वह उनके लौकिक स्वरूप के अभिज्ञान की ही दृष्टि से
न कि उनके रसोद्बोधन-सामर्थ्य की दृष्टि से । रसोद्बोध की दृष्टि से तो विभाव, अनुभाव
और व्यभिचारिभाव-तीनों ही वस्तुतः (समस्त-संवलित-रूप से) 'कारण' हुआ
करते हैं ।

विमर्श—रसोद्बोध में विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभाव कारण, कार्य और सहकारी
नहीं कहा जाया करते । इन्हें रसोद्बोध में भी कारण, कार्य और सहकारी तब माना जा सकता था
जब कि सहृदय सामाजिक रसास्वाद में भी अपने-पराये का भेद-भाव रख सकते । रसास्वाद में
अपने-पराये का भेद नहीं और इसलिये काव्य-नाट्य की समस्त वस्तुसम्पत्ति एकमात्र सहृदय
हृदय की रत्यादि वासनाओं को अभिव्यक्त करने के लिये रहा करती है । वस्तुतः तो काव्य
अथवा नाट्य को ही भावक अथवा अभिव्यञ्जक कहा करते हैं । जैसे काव्य-नाट्य लोक-जीवन
की अलौकिक अभिव्यञ्जना है वैसे ही लोक-जीवन के कारण-कार्य-सहकारी तत्त्व काव्य-नाट्य
के अलौकिक विभाव-अ. भा. व्यभिचारी-तत्त्व हुआ करते हैं । इन अलौकिक विभावनादि
व्यापारों वाले चन्द्रोद्यानादि -तत्त्वों को सहृदय सामाजिकों के रसोद्बोधन का 'कारण' कहा

(रसास्वाद में विभावादित्रितय का संवलित अनुभव)

ननु तर्हि कथं रसास्वादे तेषामेकः प्रतिभास इत्युच्यते—

प्रतीयमानः प्रथमं प्रत्येकं हेतुरुच्यते ।

ततः संवलितः सर्वो विभावादिः सचेतसाम् ॥ १५ ॥

प्रपाणकरसन्यायाच्चव्यमाणो रसो भवेत् ।

यथा खण्डमरिचादीनां सम्मेलनादपूर्वं इव कश्चिदास्वादः प्रपाणकरसे सञ्जायते विभावादिस्मेलनादिहापि तथेत्यर्थः ।

जा सकता है जिसका अभिप्राय इनका 'अभिव्यञ्जक' होना है और अभिव्यञ्जक होने के ही नाते इनमें कारणता, कार्यता किंवा सहकारिता का विश्लेषण सम्भव नहीं ।

अनुवाद—जब कि रसास्वाद में विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभाव-तीनों का हाथ रहा करता है तब ऐसा क्योंकि इन तीनों का पृथक् २ प्रतिभास न होकर समुदित-संवलित-प्रतिभास हुआ करता है ? इसका विचार किया जा रहा है—

'रसास्वाद के पहले तो सामाजिकजन किसी प्रकार यह जान सकते हैं कि विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभाव का पृथक् २ स्वरूप क्या है और कैसे इन्हें पृथक् पृथक् रूप से रसोद्बोध का कारण माना जा सकता है किन्तु जब कि ये तीनों व्यञ्जना की शक्ति से परस्पर संवलित रूप से प्रतीत होने लगते हैं और एकघन प्रतिभास में परिणत होकर प्रपाणक रस की भाँति एक आनन्दात्मक आस्वाद का रूप धारण कर लेते हैं तब ये विभावादि नहीं अपितु 'रस' बन जाते हैं ।'

तात्पर्य यह है कि जैसे प्रपाणक रस में शकर, काली मिर्च, कपूर आदि-आदि के मेल के होने पर भी एक अपूर्व आस्वाद मिला करता है वैसे ही काव्य-रस अथवा नाट्य-रस में विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभावके संवलन के होने पर भी एक अपूर्व ही आनन्द प्राप्त हुआ करता है ।

विमर्श—पानकादि रस और काव्य अथवा नाट्यरस का बड़ा सुन्दर साधर्म्य-वैधर्म्य आचार्य अभिनवगुप्त की इस उक्ति में प्रदर्शित है—

'अलौकिक एवायं चर्वणोपयोगी विभावादिव्यवहारः ।

क्षान्यत्रेत्यं दृष्टमिति चेद् भूषणमेतदस्माकमलौकिकत्वसिद्धौ ।

पाणकरसास्वादोऽपि किं गुडमरीचादिषु दृष्ट इति समानमेतत् ।

और इसमें भी—

'एतदुक्तं भवति—पाकरूपया सम्यग्योजनया तावदलौकिको रसो जायते । तत्र च प्रधानत्वेन जलस्य रसाभिव्यञ्जकत्वसिति व्यञ्जनं विभावस्थानीयं, चिञ्चाहरिद्राद्यनुभाव-प्रायक । द्रव्याणि तु गुडादि, तदीयचुक्रादिरसविलक्षणसधुरादियोगाद् व्यभिचारिकत्वं स्वात्मनि तदुपजीवनेन च परत्र च स्वरसङ्क्रमणया वैचिन्त्याधायकत्वात् । अत्र तु स्थायिकत्वंस्तन्मिश्रणासमयभावी रसविशेषो विभावकत्वंव्यञ्जनजनितो मन्तव्यः । स हि लौकिकः । अयन्तु कुशलैकनिर्वर्यस्तद्दिदां रसनीयो भवति ।'

(नाट्यशास्त्र : अभिनवभारती : षष्ठ अध्याय)

अर्थात् जैसे गुड, काली मिर्च आदि-आदि पृथक्-पृथक् वस्तुओं में वह रस नहीं रहा करता जिसे पानक अथवा श्रीखण्ड आदि रस कहा करते हैं वैसे ही पृथक्-पृथक् विभाव, अनुभाव आदि में

(रसोद्बोध में विभावादित्रितय की कारणता का रहस्य)

ननु यदि विभावाऽनुभावव्यभिचारिभिर्मिलितरेव रसस्तत् कथं तेषामेकस्य द्वयोर्वा सद्भावेऽपि स स्यादित्युच्यते—

सद्भावश्चेद्विभावादेर्द्वयोरेकस्य वा भवेत् ॥ १६ ॥

झटित्यन्यसमाक्षेपे तदा दोषो न विद्यते ।

अन्यसमाक्षेपश्च प्रकरणादिवशात् । यथा—

‘दीर्घाक्षं शरदिन्दुकान्तिवदनं बाहू नतावंसयोः

सङ्क्षिप्तं निबिडोन्नतस्तनमुरः पार्श्वे प्रमृष्टे इव ।

मध्यः पाणिमितो नतम्वि जघनं पादावुदघ्राङ्गुली

छन्दो नर्त्तयितुयथैव मनसः स्पृष्टं तथास्या वपुः ।’

अत्र मालविकामभिलषतोऽग्निमित्रस्य मालविकारूपविभावमात्रवर्णनेऽपि

वह रस नहीं मिला करता जिसे काव्य अथवा नाट्य-रस कहा गया है। गुड़, काली, मिर्च आदि-आदि विविध द्रव्यों से तभी ‘रस’ निष्पन्न हुआ करता है जब कि इनकी समुचित पाकरूप योजना की गयी हो। विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभावों की भी समुचित अभिव्यञ्जन-योजना ही काव्य-नाट्य-रस को निष्पन्न कर सकती है। अलग-अलग विभाव अथवा अनुभाव अथवा व्यभिचारीभाव में रस-निष्पादन का सामर्थ्य मले ही हो ‘रस’ नहीं हुआ करता। रस तो एक अलौकिक आस्वादात्मक अनुभव है और उसी प्रकार विभावादि से विलक्षण अनुभव है जिस प्रकार पानक रस गुड़-मरिच आदि से एक विलक्षण आस्वाद है—

अनुवाद—यदि सम्मिलित विभावादित्रितय ही रसोद्बोध के निमित्त हैं तब ऐसा क्यों कि कहीं एक अथवा दो की ही उपस्थिति में रसास्वाद मिला करता है? इसका निरूपण किया जा रहा है—

‘रसोद्बोध तो विभावादित्रितय के संवलन में ही संभव है। वहाँ भी जहाँ विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभावों में से केवल दो उपस्थित हों या एक ही उपस्थित हो और रसोद्बोध हो रहा हो तो यही समझा जाना चाहिये कि काव्य-नाट्य की व्यञ्जकता शक्ति अन्य अनुपस्थित को भी अविलम्ब प्रकाशित कर रही है और ‘विभावादित्रितय और रसोद्बोध’ के सिद्धान्त में कहीं कोई त्रुटि नहीं आयी।’

तात्पर्य यह है कि प्रकरण-वैशिष्ट्य आदि-आदि व्यञ्जना-नियामक ऐसे हैं जो अनुपस्थित विभावादि को अभिव्यक्त करने में समर्थ रहा करते हैं। उदाहरण के लिये (महाकवि कालिदास के ‘मालविकाग्निमित्र’ की यह सूक्ति)

‘मालविका का यह शरीर विधाता ने ऐसा बनाया है जैसे उसके नृत्याचार्य के मन की बात जान कर बनाया हो—‘ओंखें बड़ी-बड़ी, सुँह शरदृक्तु के चौंद के समान मनोरम, दोनों चौँहँ दोनों कन्धों पर झुकी हुई, दोनों स्तन एक दूसरे से सटे और उमरे हुये, उरः-स्थल न बढ़ा न छोटा, दोनों बगल मानों चिकने सुढौल बनाये गये हों, कमर पतली मानों सुट्टी में आ जाय, जघन सुढौल और विशाल, और दोनों पैर ऐसे जिनकी आगे की ओर ऊँची अङ्गुलियां इतनी सुन्दर हैं?’

यहाँ मालविका के प्रेमी अग्निमित्र ने तो अपनी ओँखों में उतरने वाले मालविका के

'रस' अनुकार्य (नायकादि-) गत नहीं

सञ्चारिणामौत्सुक्यादीनामनुभावानाञ्च नयनविस्फारादीनामौचित्यादेवाक्षेपः ।
एवमन्याक्षेपेऽप्यूह्यम् ।

'अनुकार्यगतो रसः' इति वदतः प्रत्याह—

पारिमित्याल्लौकिकत्वात्सान्तरायतया तथा ॥ १७ ॥

अनुकार्यस्य रत्यादेरुद्बोधो न रसो भवेत् ।

सीतादिदर्शनादिजो रामादिरत्याद्युद्बोधो हि परिमितो लौकिको नाट्य-

सुन्दर शरीर मात्र का वर्णन किया है जो कि केवल विभावरूप ही वर्णन है किन्तु इसमें अग्निमित्र के नेत्रविस्फार आदि अनुभाव और औत्सुक्य आदि व्यभिचारिभावों के भी आक्षेप करने का सामर्थ्य समा गया है जिससे यहाँ जो रसोद्बोध है वह वस्तुतः विभावादि त्रितय के संवलन में ही है ।

इसी प्रकार केवल अनुभाव के वर्णन अथवा केवल व्यभिचारिभाव के वर्णन में अन्य के आक्षेप के उदाहरण काव्य-साहित्य में स्वयं हूँदे जा सकते हैं ।

विमर्श—'विभावादित्रितयसंवलन' से 'रसनिष्पत्ति हुआ करती है (विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद्गतिनिष्पत्तिः—मरत नाट्यशास्त्र)—यही रसध्वनिवाद का रसविषयक सिद्धान्त है । विभाव, अनुभाव और व्यभिचारी भावों में व्यस्त रूप से भी साधारणीकरण का सामर्थ्य है और समस्त रूप से भी । विभावादित्रितय में अन्यतरप्राधान्य अथवा द्वयप्राधान्य में भी रसात्वाद अवश्यभावो है किन्तु जहाँ विभावादित्रितय का समप्राधान्य हो वहाँ रसात्वाद की उत्कृष्टता का कहना ही क्या ? इसीलिये प्रबन्ध काव्य में और प्रबन्ध-काव्य में भी रूपक-प्रबन्धों में रसात्वाद का उत्कर्ष माना गया है—सन्दर्भेषु दशरूपकं श्रेयः । तद्विचित्रं चित्रपटवद् विशेषसाकरयात् (वामनः 'काव्यालङ्कार' सूत्र २-३०-१३) । विभाव-अनुभाव और व्यभिचारिभावों की पृथक् २ योजना यदि असाधारण हो जो कि मुक्तक काव्य के क्षेत्र में स्पष्ट दिखायी देती है, तब भी रसात्वाद अवश्य होगा किन्तु यहाँ भी एक के प्रधान में अन्य का सहकार पड़ा ही दिखायी देगा ।

अनुवाद—कुछ लोग इस विचार के हैं कि जिसे 'रस' कहते हैं वह अनुकार्य अथवा रामादि नायक-निष्ठ आनन्दामक अनुभव है, न कि सहृदय सामाजिक को इससे कुछ लेना देना है । किन्तु यह विचार किस प्रकार युक्तियुक्त नहीं इसका निर्देश किया जा रहा है—

'काव्य-नाट्य में वणित रामादिनायकों के हृदय में जो रत्यादिभावों का उद्बोध है वह 'रस' नहीं हुआ करता । नायकादिगत रत्यादिभावोद्बोध इसलिये 'रस' नहीं हुआ करता क्योंकि (१) यह सीमित व्यक्तित्व वाले रामादि का, सीतादिविषयक सीमित रत्यादि भावों का अनुभव है (जब कि रस वस्तुतः असीम व्यक्तित्व वाले सहृदय सामाजिक के साधारणीकृत रत्यादि भावों का अनुभव हुआ करता है) । (२) इसमें लौकिकता है (क्योंकि सीतादिविषयक रामादिगत रत्यादि भावों का अनुभव चमत्कारात्मक नहीं अपितु राग-द्वेष-मोहात्मक अनुभव है) और (३) यह रत्यादिभावोद्बोध ऐसा है जिसमें काव्य और नाट्य के श्रवण और दर्शन साधन नहीं । (जब कि रसरूप अनुभव में काव्य-नाट्य का मनन-चिन्तन ही एकमात्र साधन है) ।

तात्पर्य यह है कि जब कि जनकराजनन्दिनी सीता आदि के दर्शन आदि से उत्पन्न

काव्यदर्शनादेः सान्तरायश्च, तस्मात् कथं रसरूपतामियात् । (क) रसस्यैत-
द्धर्मत्रितयविलक्षणधर्मकत्वात् ।

('रस' अनुकर्तुं (नटादि) गत भी नहीं)

अनुकर्तुं गतत्वञ्चास्य निरस्यति—

होने वाला रामादिगत रत्यादिभावोद्बोध एक परिमित (वैयक्तिक), लौकिक (चमत्का-
रशून्य) किंवा काव्य और नाट्य के श्रवण और दर्शन के लिये विघ्नमय अनुभव है तब
यह कैसे संभव है कि इसे 'रस' रूप अनुभव कह दिया जाय । 'रस' रूप अनुभव तो
वस्तुतः एक ऐसा अनुभव है जो परिमितता, लौकिकता और विघ्नबहुलता की त्रिविध
विशेषता से शून्य एक-अपरिमित, अलौकिक किंवा निर्विघ्न अनुभव हुआ करता है ।

विमर्श—साहित्यदर्पणकार ने 'रस' के अनुकार्यगत न हो सकने में तीन युक्तियाँ दी हैं :—

(१) अनुकार्यगत रत्यादि भावोद्बोध लौकिक है जब कि काव्य-नाट्य द्वारा उद्भावित रत्यादि
भाव अलौकिक हुआ करता है ।

(२) अनुकार्यगत रत्यादिभावोद्बोध वैयक्तिक (परिमित) हुआ करता है जब कि काव्य-नाट्य
द्वारा अभिव्यक्त रत्यादिभाव 'स्वगतता-परगतता' की समस्त सीमाओं से अतिक्रान्त निर्भरा-
नन्दात्मक संवेदन रूप है ।

(३) अनुकार्यगत रत्यादिभावोद्बोध काव्य-नाट्य के श्रवण-दर्शन के प्रतिकूल है क्योंकि उसके
लिये लोकजीवन की भोग-सामग्री अपेक्षित है न कि काव्य-नाट्य की वर्णना ।

ये उपर्युक्त तीनों युक्तियाँ सर्वथा मान्य किंवा प्राचीन रसवेदी आचार्यों के रसचिन्तन द्वारा
अनुप्राणित हैं आचार्य धनिक ने (दशरूपक-चतुर्थ प्रकाश) स्पष्ट कहा है—

'यदि चानुकार्यस्य रामादेः शृङ्गारः स्यात्ततो नाटकादौ तद्दर्शने लौकिके इव नायके
शृङ्गारिणि स्वकान्तासंयुक्ते दृश्यमाने शृङ्गारवानयमिति प्रेक्षकाणां प्रतीतिमात्रं भवेन्न
रसानां स्वादः, सत्पुरुषाणां च लज्जा, इतरेषां स्वसूयानुरागापहारेच्छादयो प्रसज्येरन् ।'

अर्थात् लोकजीवन के राम का सीता के प्रति लौकिक प्रेमोद्रेक 'शृङ्गार रस' नहीं हो सकता ।
शृङ्गार रस तो रसिक-हृदयवर्ती रतिभावोद्बोध को कहा करते हैं जोकि एक निर्भरानन्द-संवेदन
है । लोकजीवन के राम के हृदय का रतिभावोद्बोध 'रस' क्योंकि हो जब कि, इसके दर्शकों के
लिए, इसकी प्रतीति एक लौकिक प्रतीतिमात्र है और जब कि इससे भिन्न-भिन्न प्रकृति वाले लोगों
को भिन्न-भिन्न प्रकार का राग-द्वेष-मोहात्मक लौकिक अनुभव हुआ करता है ।

आचार्य धनिक के अनुसार 'रस' को अनुकार्यगत मानना वस्तुतः काव्य नाट्य को निरर्थक
बना देना है—

किं च न काव्यं रामादीनां रसोपजननाय कविभिः प्रवर्यन्ते, अपि तु सहृदयानानन्द-
यितुम् ।' (दशरूपक ४थं प्रकाश)

अर्थात् काव्य-नाट्य की रचना सहृदय सामाजिकों के रसास्वाद के लिए की जाया करती है
न कि रामादि नायकों के रसास्वाद के लिये । रामादि नायकों को तो लोक-जीवन का सुख-दुख
मिला करता है और जिसे 'रस' कहते हैं वह लोक-जीवन का सुख-दुख नहीं अपितु एक अलौकिक
आनन्दानुभव हुआ करता है ।

अनुवाद—इसके विपरीत कुछ लोगों का यह कथन है कि 'रस' अनुकर्ता (अभिनय-
कर्ता) नटादि का ही अनुभव है (न कि सामाजिक का) । इस सिद्धान्त का निराकरण
इस प्रकार निर्दिष्ट किया जा रहा है—

शिक्षाभ्यासादिमात्रेण राघवादेः स्वरूपताम् ॥ १८ ॥

दर्शयन्नर्तको नैव रसस्यास्वादको भवेत् ।

किञ्च—

काव्यार्थभावेनायमपि सभ्यपदास्पदम् ॥ १९ ॥

यदि पुनर्नटोऽपि काव्यार्थभावनया रामादिस्वरूपतामात्मनो दर्शयेत् तदा सोऽपि सभ्यमध्य एव गण्यते ।

‘भला उस नट को रसास्वाद क्योंकर मिले जो कि रंग-मंच पर केवल अभिनयकला की शिक्षा, उसके अभ्यास और उसमें कौशल-प्रदर्शन से ही अपने आप को रामादि के रूप में दिखाया करता है ? किन्तु इस सम्बन्ध में यह भी ध्यान रखना चाहिये कि यदि अभिनेता नट के हृदय में भी काव्यार्थभावना अथवा रसना उत्पन्न हो गयी तब उसे, उस अवस्था में, नट नहीं अपितु एक सहृदय सामाजिक कहा जाया करता है ।

तात्पर्य यह है कि रस के अभिनय के कारण नट को रसास्वाद नहीं हुआ करता । नट को यदि रसास्वाद होता है तो काव्यार्थ-भावना अथवा रसना की उत्पत्ति और उसकी प्रक्रिया द्वारा ही होता है । जबकि रामादिनायकों के साथ नट का हृदयसम्वाद संपन्न हो जाय तब नट नट नहीं अपितु रंगमंच का एक सहृदय सामाजिक बन जाया करता है ।

विमर्श—‘रस अनुकर्तुं-गत नहीं हो सकता’—यह तो इसी से सिद्ध है कि सहृदय सामाजिकों को, रसानुभव में, ‘अनुकार्यानुकर्तुविभाग’ की कोई प्रतीति ही नहीं हुआ करती । उसके अतिरिक्त ‘रस’ को अनुकर्तुं (नट) गत मानना इसलिये भी अनुपपन्न है क्योंकि रामादिगत रत्यादिभाव का अनुकरण असंभव है जैसा कि अभिनवभारतीकार का कथन है—

‘न च चित्तवृत्तीनां शोकक्रोधादिरूपाणाम् (अनुकरणम्) न हि नटो रामसादृश्यं स्वात्मनः शोकं करोति, सर्वथैव तस्य तत्राऽभावात् । भावे वाऽननुकारत्वात् । नचान्यद्-स्त्वस्ति यच्छ्लोकेन सहसं स्यात् ।’ (नाट्यशास्त्र : अभिनवभारती प्रथम अध्याय)

अर्थात् शोकक्रोधादिरूप चित्तवृत्तियों का क्या अनुकरण ? भला नट को वह शोक कहाँ जो राम के शोक के समान हो ? यदि राम के हृदय का शोक नट के हृदय का शोक हो जाय तब इसमें अनुकरण कहाँ ?

तात्पर्य यह है कि ‘अभिनेता’ की अवस्था में नट को रसास्वाद नहीं मिला करता । किन्तु इससे यह निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता कि नट सर्वथा रसास्वाद से वंचित रहा करता है । नट को भी ‘रस’ मिलता है और मिल सकता है किन्तु नट को रसास्वाद-प्रक्रिया वहीं है जो सामाजिक की हुआ करती है । यदि नट में ‘काव्यार्थभावना’ है तो उसे भी रसास्वाद मिला करता है जैसा कि आचार्य धनञ्जय और धनिक का कथन है—

‘काव्यार्थभावनास्वादो नर्तकस्य न वार्यते ।

नर्तकोऽपि न लौकिकरसेन रसवान् तदानीं भोग्यत्वेन स्वमहिलादेरग्रहणात् काव्यार्थ-भावनया त्वस्मदापिवात् काव्यरसास्वाद्योऽस्थापि न वार्यते ।’ (दशरूपक : चतुर्थ प्रकाश)

अर्थात् नट की अभिनय-कला तो सहृदय सामाजिकों के हृदयानुरञ्जन के लिये है । किन्तु यदि नट में रसिकता का समावेश हो जाय तो सहृदय सामाजिकों की भाँति उसे भी रस मिल जाय ।

('रस' कोई ज्ञाप्य वस्तु नहीं)

नार्यं ज्ञाप्यः स्वसत्तायां प्रतीत्यव्यभिचारतः ।

यो हि ज्ञाप्यो घटादिः सन्नपि कदाचिदज्ञातो भवति, न ह्ययं तथा; प्रतीति-
मन्तरेणाभावात् ।

('रस' कार्य (कारणजन्य) रूप वस्तु भी नहीं)

यस्मादेष विभावादिसमूहालम्बनात्मकः ॥ २० ॥

तस्मान्न कार्यः—

यदि रसः कार्यः स्यात्तदा विभावादिज्ञानकारणक एव स्यात् । ततश्च रस-
प्रतीतिकाले विभावादयो न प्रतीयेरन्, कारणज्ञानकार्यज्ञानयोर्युगपददर्श-
नात् । नहि चन्दनस्पर्शज्ञानं तज्जन्यसुखज्ञानञ्चैकदा सम्भवति । रसस्य च
विभावादिसमूहालम्बनात्मकतयैव प्रतीतेर्न विभावादिज्ञानकारणत्वमित्यभिप्रायः ।

अनुवाद—'रस' को ज्ञाप्य कहना असंभव है क्योंकि ज्ञाप्य वस्तु का यह स्वभाव है
कि अस्तित्व रखते हुए भी कभी वह अज्ञात रह सकती है । रस भला ज्ञाप्य कैसे जबकि
उसके सम्बन्ध में यह संभव नहीं कि उसका अस्तित्व तो हो किन्तु उसका अनुभव
न हुआ करे ।

अभिप्राय यह है कि जो भी वस्तु ज्ञाप्य वस्तु हुआ करती है जैसे कि घट-पट आदि
उसके सम्बन्ध में यही बात दिखायी दिया करती है कि उसके रहने पर भी कभी-
कभी उसका ज्ञान (ज्ञान-सामग्री के अभाव में) नहीं हुआ करता । रस ऐसी वस्तु नहीं
जो कि रहे किन्तु कभी पता न चले । भला अनुभूति के अतिरिक्त रस की सत्ता कहाँ जिससे
उसे घट पटादि की भाँति 'ज्ञाप्य' (ज्ञान द्वारा ग्राह्य) कहा जा सके ?

विमर्श—रस एक 'रस्यमानतैकप्राण' अनुभव है । रस कोई 'प्रमेय' रूप पदार्थ नहीं जिसकी
अपेक्षा विभावादि को प्रमाण अथवा ज्ञापक माना जाय । 'रस' तो रसनात्मक प्रतीति का विषय
हो सकता है और यह रसनारूप प्रतीति ऐसी प्रतीति हुआ करती है जिसे प्रमाणव्यापार कहना
रसानुभव के विश्लेषण का असामर्थ्य—प्रदर्शन ही है । 'रस' को ज्ञाप्य मान लेने पर तो काव्य-
नाट्य की लोक-विलक्षणता ही समाप्त हो जायगी और 'रस' के अधिकारियों में 'सहृदयता' की
विशेषता का कोई भी अर्थ न निकलेगा । आचार्य अभिनवगुप्त का इस सम्बन्ध में यही
सिद्धान्त है—

'नापि (विभावादयः) ज्ञप्तिहेतवः येन प्रमाणमध्ये पतेयुः सिद्धस्य कस्यचित् प्रमेय-
भूतस्य रसस्याभावात् ।' (नाट्यशास्त्र-अभिनवभारती : षष्ठ अध्याय)

अनुवाद—रस को कार्य अथवा कारणव्यापारजन्य वस्तु भी नहीं कहा जा सकता
क्योंकि यह तो विभावादिसमूहालम्बनात्मक अनुभव है (न कि ऐसा जो कि विभावादि
ज्ञान द्वारा उत्पन्न किया जाय) ।

तार्पर्य यह है कि यदि 'रस' को कार्य माना जाय तो विभावादि ज्ञान को ही उसका
कारण माना जायगा । अब यदि विभावादि ज्ञान रस का कारण हुआ तब तो यही मानना
पड़ेगा कि जब रसानुभव हो रहा हो तब विभावादि का अनुभव हो नहीं सकता । क्यों ?
इसलिये कि कारण-ज्ञान और कार्य-ज्ञान का एक समय में होना कदापि सम्भव नहीं ।

(रस 'नित्य' वस्तु भी नहीं)

—नो नित्यः पूर्वसंवेदनोज्झितः ।

असंवेदनकाले हि न भावोऽप्यस्य विद्यते(क) ॥ २१ ॥

न खलु नित्यस्य वस्तुनोऽसंवेदनकालेऽसम्भवः ।

(रस एक अनिर्वचनीय तत्त्व है)

नापि भविष्यन् साक्षादानन्दमयस्वप्नकाशरूपत्वात् ।

ऐसा भला कहीं कि एक ही समय में चन्दन के स्पर्श का ज्ञान होता रहे और उससे उत्पन्न सुख का भी अनुभव हो जाय ! 'रस' तो एकमात्र विभावादिसमूहालम्बनात्मक संवेदनरूप है । इसलिये विभावादि ज्ञान भला रस का कारण कैसे ?

विमर्श—रस विभावादिरूप कारणसामग्री से उत्पन्न नहीं किया जा सकता—इसके लिये आचार्य अभिनवगुप्त ने एक और युक्ति दी है—

'अत एव विभावाद्यो न निष्पत्तिहेतवो रसस्य, तद्दोषापगमेऽपि रससम्भवप्रसङ्गात् (अभिनवभारती : पष्ठ अध्याय)'

अर्थात् रस न तो कार्य है और न विभावादिवोध रस का कारण । यदि विभावादिवोध रस का कारण हो सकता तब विभावादिवोध के नष्ट हो जाने पर भी रस का अनुभव हुआ करता !

विश्वनाथ कविराज ने यहाँ दूसरी युक्ति सोची है जो कि आचार्य अभिनवगुप्त की उपर्युक्त युक्ति का ही एक रूपान्तर है जिसका अभिप्राय काव्यप्रकाश के टीकाकार चण्डीदास के शब्दों में इस प्रकार है—

'कार्यं सुखं स्वकारणैः सह नैकस्यां संविद्यवभासमानं दृष्टम् । एतच्च सुखं विभावादि-संवलितं भासते, तस्मान्न कार्यम् ।'

अर्थात् चन्दनादि और चन्दनादिजन्य सुख एक संवेदन के विषय नहीं । 'रस' रूप सुख ऐसा है जिसे विभावादिवोध का कार्य इसलिये नहीं कहा जा सकता क्योंकि यह विभावादिवोधसंवलित एकधन सुखसंवेदन हुआ करता है ।

अनुवाद—रस को 'नित्य' भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि विभावादि-परामर्श के पहले उसकी प्रतीति ही असम्भव है और जब कि प्रतीति के पहले रस का अस्तित्व ही नहीं तब उसे 'नित्य' मानना भी निरर्थक ही है ।

वस्तुतः यहाँ बात यह है कि जो भी (आकाशादिरूप) नित्यवस्तु है वह ऐसी नहीं हुआ करती कि उस समय तो रहे जब कि उसका अनुभव हो रहा हो और उस समय न रहे जब कि उसका अनुभव न हो रहा हो ।

विमर्श—यहाँ विश्वनाथ कविराज ने रस के 'ब्रह्मास्वादसविध' होने के रस्य का उद्घाटन किया है । काव्य-नाट्य-भावना अथवा रसना का विषय 'रस' 'रसो वै सः' से एकरूप, एकरस नहीं अपितु उससे भी विलक्षण हुआ करता है । रस 'नित्य' नहीं इसलिये ब्रह्मास्वावरूप नहीं अपि तु 'ब्रह्मास्वादसद्बोदर' है । यदि 'रस' को नित्य माना जाय तब काव्य-नाट्य अथवा कला की क्या आवश्यकता ? 'रस' नित्य नहीं है इसलिए काव्य-नाट्य की आवश्यकता है जिसमें रस रूप अनुभव की प्राप्ति हो सके । नित्य होने से रस की सत्ता काल-परिच्छेद से अतीत हो जायगी और विभावादि-भावना और रस का सम्बन्ध सदा के लिए नष्ट हो जायगा ।

अनुवाद—वस्तुतः काव्यात्मभूत रस एक अनिर्वचनीय वस्तु है क्योंकि इसके सम्बन्ध

कार्यज्ञाप्यविलक्षणभावान्नो वर्तमानोऽपि ॥ २२ ॥

विभावादिपरामर्शविषयत्वात् सचेतसाम् ।

परानन्दमयत्वेन संवेद्यत्वादपि स्फुटम् ॥ २३ ॥

न निर्विकल्पकं ज्ञानं तस्य ग्राहकमिष्यते ।

तथाऽभिलापसंसर्गयोग्यत्वविरहान्न च ॥ २४ ॥

सविकल्पकसंवेद्यः—

सविकल्पकज्ञानसंवेद्यानां हि वचनप्रयोगयोग्यता, न तु रसस्य तथा ।

में अन्य वस्तुओं की सी कोई भी सम्भावना नहीं हो सकती । जैसे कि इसे यदि कोई भावी वस्तु (काव्य-नाट्य की भावना के बाद होने वाली वस्तु) कहना चाहे तो नहीं कह सकते क्योंकि यह तो काव्यनाट्य-भावना का ही समकालीन एक साक्षात् स्वप्रकाशानन्दमय अनुभव है । इसे 'वर्तमान' वस्तु कहना भी अनुपपन्न ही है क्योंकि न तो यह कोई कार्य (जन्य) वस्तु है और न ज्ञाप्य वस्तु । रस का स्वभाव तो कार्य और ज्ञाप्य रूप वस्तुस्वभाव से सर्वथा विलक्षण ही रहा करता है । इसे 'निर्विकल्पक' ज्ञान का विषय भी नहीं कहा जा सकता क्योंकि सहृद्यों का अनुभव यही सिद्ध करता है कि यह विभावादि-परामर्श का विषय बना करता है और इसे आत्यन्तिक सुख-चमत्कार के रूप में संवेद्य देखा जाया करता है । किन्तु इसका यह अभिप्राय नहीं कि इसे सविकल्पक ज्ञान का विषय मान लिया जाय । इसे सविकल्पक ज्ञान का भी विषय नहीं कह सकते क्योंकि इसके लिए कोई भी वाचक पद हूँदे नहीं मिलता ।

रस को सविकल्प संवेदन का विषय इसलिए नहीं माना जा सकता क्योंकि जबकि सविकल्पक संवेदन की विषयभूत वस्तुएँ (जैसे कि घटपटादि) किसी न किसी वाचक शब्द द्वारा संकेतित की जा सकती हैं, रस ऐसा रहा करता है जिसके सम्बन्ध में कोई भी वाचक शब्द प्रयुक्त नहीं किया जा सकता ।

विमर्श—'रस न तो नित्य वस्तु है और न भावी और वर्तमान' इस धारणा का यही अभिप्राय है कि 'रस' शब्द-वाच्य नहीं । शब्द की वाचकता उन सभी वस्तुओं से जुड़ी रहा करती है जिन्हें हम अपने बौद्धिक विश्लेषण में परख लेते हैं । 'रस' का बौद्धिक विश्लेषण रस के उद्भावक तत्त्वों का ही विश्लेषण हो सकता है न कि रस के वास्तविक स्वरूप का । 'रस एक अलौकिक स्व-संवेदनसंवेद्य तत्त्व है' इस मान्यता का भी यही आशय है कि रस के सम्बन्ध में समस्त बौद्धिक परिकल्पनार्थे निरर्थक है ।

रस की लोकोत्तरता से ही यह सिद्ध है कि रस निर्विकल्पक किंवा सविकल्पक संवेदन का विषय नहीं हो सकता । निर्विकल्पक-संवेदन से रस की संवेद्यता तो इसी से असिद्ध है कि जहाँ निर्विकल्पक संवेदन 'प्रत्यवमर्श' रहित संवेदन हुआ करता है वहाँ रस विभावादि के प्रत्यवमर्श अथवा स्वरूपोल्लेख का विषय है । निर्विकल्पक संवेदन की परिभाषा यह है—'प्रत्यवमर्शरहितं संवेदनं निर्विकल्पकम्' । अर्थात् निर्विकल्पक ज्ञान वह ज्ञानप्रकार है जो प्रत्यवमर्श अथवा वस्तुप्रकार के उल्लेख से शून्य हुआ करता है । रस में विभावादि का उल्लेख स्वाभाविक है, इसलिए रस को निर्विकल्पक ज्ञान का विषय नहीं कहा जा सकता ।

'रस निर्विकल्पक संवेदन का विषय नहीं' इसका यह निष्कर्ष भी नहीं निकल सकता कि 'रस

(रस न तो परोक्ष है न प्रत्यक्ष)

—साक्षात्कारतया न च ।

परोक्षस्तत्प्रकाशो नापरोक्षः शब्दसंभवात् ॥ २५ ॥

(अनिर्वचनीयस्वरूप रस का निरूपण प्रकार)

तत्कथय कीदृगस्य तत्स्यमश्रुतादृष्टपूर्वनिरूपणप्रकारस्येत्याह—

तस्मादलौकिकः सत्यं वेद्यः सहृदयैरयम् ।

(अनिर्वचनीयस्वरूप रस के अस्तित्व में प्रमाण)

तत्किं पुनः प्रमाणं तस्य सद्भाव इत्याह—

प्रमाणं चर्वणैवात्र स्वाभिन्ने विदुषां मतम् ॥ २६ ॥

चर्वणा आस्वादनम् । तच्च 'स्वादः काव्यार्थसंभेदादात्मानन्दसमुद्भवः'

इत्युक्तप्रकारम् ।

सविकल्पक संवेदन का विषय है' । 'षट्-पदादि सविकल्पक संवेदन द्वारा वेद्य हैं । रस रूप वस्तु षट्पदादि रूप समस्त सविकल्पक संवेद्य वस्तुओं में विलक्षण वस्तु है'—इस सिद्धान्त की पुष्टि तभी हो सकती है जब कि रस को सविकल्पक-संवेद्य न कहा जाय । साहित्यदर्पणकार ने इसी लिये यहाँ 'रस' की सविकल्पक-संवेद्यता का भी निराकरण किया है ।

अनुवाद—'रस' को 'परोक्ष' (अतीन्द्रिय) कहना भी असंभव है क्योंकि यह साक्षात् अनुभवस्वरूप प्रतीत हुआ करता है । इसका यह अभिप्राय नहीं कि यह 'प्रत्यक्ष' रूप है । रस को 'प्रत्यक्ष' भी नहीं कह सकते क्योंकि यह एक अलौकिक शब्द-ज्ञान है, काव्य-नाट्योत्थापित विभावादिज्ञान द्वारा निष्पन्न अनुभव है ।

विमर्श—रस के संबन्ध में परोक्षता किंवा प्रत्यक्षता की कल्पनाओं का अभाव रस की अनिर्वचनीयता का ही साधक है और इसीलिये यहाँ साहित्यदर्पणकार ने इसका उद्घाटन किया है ।

अनुवाद—तब यह अदृष्टपूर्व किंवा अश्रुतपूर्व स्वभाव वाला 'रस' क्या है—इसका विचार किया जा रहा है—

'जिसने (काव्यार्थभूत किंवा काव्यात्मभूत) 'रस' कहते हैं वह वस्तुतः एक अलौकिक तत्त्व है और एकमात्र सहृदय सामाजिकों द्वारा अपने तात्त्विक स्वरूप में पहचाना जाया करता है ।'

यदि रस का स्वरूप सर्वथा अनिर्वचनीय है तब इसके अस्तित्व में प्रमाण क्या है—इसका निर्देश किया जा रहा है—

'रस' के सद्भाव में एक ही प्रमाण है और वह प्रमाण सहृदय सामाजिक की चर्वणा अथवा रसना है । रस के 'रस्यमानतामात्रसार' होने से, 'चर्वणास्वरूप' होने से सहृदयों के आस्वादानुभव के अतिरिक्त और इसमें क्या प्रमाण ?

यहाँ 'चर्वणा' का अभिप्राय है 'आस्वादन' का और 'आस्वादन' क्या है ? 'आस्वादन' है—विभावादि सञ्चलित रसादिभावों से भावित सहृदय हृदय का आनन्द-चमत्कार, जैसा कि पहले ही (३-३) कहा जा चुका है ।

विमर्श—स्वप्रकाशानन्दमय रस के अस्तित्व में रसनारूप प्रतीति के अतिरिक्त और क्या प्रमाण ? जिस वस्तु के संबन्ध में कार्यकारणभाव, शाय्यशायकभाव आदि आदि कल्पनाएँ

(नाट्यसूत्र निर्दिष्ट 'रसनिष्पत्ति' का रहस्य)

ननु यदि रसो न कार्यस्तत्कथं महर्षिणा 'विभावानुभावव्यभिचारिसंयोगाद्रसनिष्पत्तिः' इति लक्षणं कृतमित्युच्यते—

निष्पत्त्या चर्वणस्यास्य निष्पत्तिरुपचारतः ।

यद्यपि रसाभिन्नतया चर्वणस्यापि न कार्यत्वं तथापि तस्य कादाचित्कतया उपचरितेन कार्यत्वेन कार्यत्वमुपचर्यते ।

असंभव हों, वह तो एक अलौकिक वस्तु होगी । अनिर्वचनीय 'रस' रूप वस्तु का अस्तित्व अनिर्वचनीय चर्वणारूप प्रतीति द्वारा ही प्रमाणित हो सकता है जैसा कि कहा भी गया है—

'चर्वणैव भगवती स्वसंविस्वरूपादभिन्ने तस्मिन् प्रमाणम्' ।

अर्थात् रस वस्तुतः स्वसंवेदनस्वरूप तत्त्व है और इसका अस्तित्व जिससे प्रमाणित है वह 'चर्वण' है अथवा 'रसना' है । 'चर्वण' एक अलौकिक प्रतीति है और इसीलिए इसे 'रसब्रह्म' की 'माया' माना गया है ।

अनुवाद—यदि 'रस' इस प्रकार सर्वथा अनिर्वचनीय, कार्य-ज्ञाण्यादि कल्पनोत्तीर्ण तत्त्व है तब भरतमुनि ने क्योंकर यह कहा कि (रत्यादि भावों के साथ) विभाव, अनुभाव और व्यभिचारिभावों के संयोग से रसोत्पत्ति हुआ करती है ? इसका समाधान यह है—

वस्तुतः तो 'रस' निष्पन्न (उत्पन्न) नहीं हुआ करता । विभावादि संयोग से जिसकी निष्पत्ति (उत्पत्ति) हुआ करती है वह 'रस' नहीं अपि तु 'रसना' अथवा 'चर्वण' है । रस को 'निष्पन्न' कहना उपचारतः ही संभव है क्योंकि रस और रसना (चर्वण) में जब अभेदारोप कर दिया गया तब चर्वण की निष्पत्ति का 'रस' पर आरोप स्वयं सिद्ध हो गया और रस की औपचारिक निष्पत्ति में कोई आपत्ति न रही ।

यहाँ यह समझना आवश्यक है—वस्तुतः तो चर्वण को भी निष्पन्न (उत्पन्न) कहना उपचारतः ही संभव है क्योंकि 'रस' और 'चर्वण' में कोई भेदभाव कहाँ ? जैसे 'रस' में उत्पत्ति की कल्पना नहीं हो सकती वैसे ही 'चर्वण' में भी । उपचारतः यदि कहा जाय तो 'चर्वण' को उत्पन्न कहा जा सकता है क्योंकि यह सदा नहीं रहा करती । अब जब कि चर्वण का यह आविर्भाव-तिरोभाव उसकी औपचारिक उत्पत्ति का निमित्त हो गया तब उससे अभिन्न रस को भी उपचारतः 'उत्पन्न' कहने में अनर्थ क्या हुआ ?

विमर्श—'रस-निष्पत्ति' का अर्थ रस की उत्पत्ति नहीं अपितु यथाकथञ्चित् 'रसना' अथवा चर्वण की निष्पत्ति अथवा उत्पत्ति है—यद् रसनिष्पत्ति-मीमांसा आचार्य अभिनवगुप्त की है जैसा कि इन पंक्तियों से स्पष्ट है—

'तर्हि सूत्रे निष्पत्तिरिति कथम् ? नेत्रं रसस्य अपि तु तद्विषयाया रसनायाः । तन्निष्पत्त्या तु यदि तदेकायत्तजीवितस्य रसस्य निष्पत्तिरुच्यते तन्न कश्चिद्द्र दोषः । सा चा रसना न प्रमाणव्यापारो न कारकव्यापादः स्वयं तु नाऽप्रामाणिकी स्वसंवेदनसिद्ध-स्वात् । रसना च बोधरूपैव किन्तु बोधान्तरेभ्यो लौकिकेभ्यो विलक्षणैव, उपायानां विभावादीनां लौकिकवैलक्षण्यात् । तेन विभावादिसंयोगाद्रसना यतो निष्पद्यते ततस्तथावि धरसनागोचरो लोकोत्तरोऽर्थो रस इति तारपर्यं सूत्रस्य

(रस एकमात्र 'व्यङ्ग्य' तत्त्व है)

अवाच्यत्वादिकं तस्य वक्ष्ये व्यञ्जनरूपणे ॥ २७ ॥

तस्य रसस्य । आदिशब्दादलक्ष्यत्वादि ।

(रस की स्वप्रकाशता किंवा अखण्डता में सन्देह का निर्मूलन)

ननु यदि मिलिता रत्यादयो रसास्तत्कथमस्य स्वप्रकाशत्वं कथं वाऽखण्ड-
त्वमित्याह—

रत्यादिज्ञानतादात्म्यादेव यस्माद्रसो भवेत् ।

अतोऽस्य स्वप्रकाशत्वमखण्डत्वं च सिध्यति ॥ २८ ॥

अर्थात् यदि 'रसना' या 'चर्वणा' रूप बोध की निष्पत्ति के अर्थ में 'रस-निष्पत्ति' (विभावा-
नुभावव्यभिचारिसंयोगाद्रसनिष्पत्तिः) समझी जाय तभी रस का स्वरूप ठीक-ठीक समझा
जा सकता है अन्यथा नहीं। 'रसना' अथवा 'चर्वणा' भी एक लोकविलक्षण बोध है। यह बोध
काव्य-नाट्य अथवा कला द्वारा ही संभव है। 'रस' और 'रसबोध' में भेद-भाव नहीं। 'रस' और
'रसना' एक ही आनन्दात्मक अनुभूति हैं क्योंकि रस 'रस्यमानतामात्रसार' अनुभूति है, कोई
रसना-बोध्य विषय नहीं।

अनुवाद—रस कदापि वाच्य (अभिधाव्यापार का विषय) नहीं-आदि-आदि का
निरूपण व्यञ्जनाप्रामाण्य निरूपण के प्रसङ्ग में (पञ्चम परिच्छेद में) किया जा रहा है
(जहाँ यह स्पष्ट हो जायगा कि रसरूप काव्यरहस्य एक अनिर्वचनीय अभिव्यङ्ग्य
आस्वादानुभव है)।

यहाँ 'तस्य'-'उसके' का अभिप्राय है 'रस' के अवाच्यत्व (अनभिधेयत्व) आदि
का। और अवाच्यत्व आदि का अभिप्राय है अलक्ष्यत्व किंवा अतारपर्यविषयत्व आदि का।

विमर्श—'रस एकान्ततः अभिव्यङ्ग्य है'—इस सिद्धान्त के स्थापन में आचार्य अभिनवगुप्त
की यह युक्ति है—

'रसभावतदाभासतत्प्रशमाः पुनर्न कदाचिदभिधीयन्ते, अथ चास्वाद्यमानप्राणतया
भान्ति । तत्र ध्वननध्यापारदृते नास्ति कल्पनान्तरम् । स्वलद्गतिस्वाभावे मुख्यार्थ-
वाधादेर्लक्षणा निबन्धनस्थानाशङ्कनीयत्वात् ।'.....न चायं रसादिरर्थः 'पुत्रस्ते जातः'
हृद्ययो यथा हर्षो जायते तथा । नापि लक्षणया । अपि तु सहृदयस्य हृदयसंवादबलाद्
विभावानुभावप्रतीतौ तन्मयीभावेनास्वाद्यमान एव रस्यमानतैकप्राणः सिद्धस्वभावसुखा-
धिविलक्षणः परिस्फुरिति ।' (ध्वन्यालोक लोचनः १ म उद्योत)

जिसका अभिप्राय यह है रस एकमात्र आस्वादसार काव्य-तत्त्व है। इसका शब्दतः प्रति-
पादन असंभव है। काव्य का व्यञ्जना-व्यापार ही रसबोध में एकमात्र समर्थ है। लक्षणा की संभा-
वना यहाँ कहाँ? तात्पर्य वृत्ति का यहाँ क्या प्रयोजन। यहाँ तो सहृदय सामाजिक से सम्बद्ध
हृदयसम्वाद, विभावादि परामर्श, तन्मयीभवन और रसनात्मक बोध ही उपायरूप से पड़े प्रतीत
होते हैं और ये सब व्यञ्जना (रसना) के ही प्रक्रियाबन्ध हैं।

अनुवाद—विभावादि समूहालम्बनात्मक रस क्योंकि 'स्वप्रकाश' (आस्वस्वरूपारमक)
किंवा 'अखण्ड' है—इसका निरूपण इस प्रकार है—

रस की स्वप्रकाशात्मकता और अखण्डता इसलिए सिद्ध है क्योंकि यह विभावादि

यदि रत्यादिकं प्रकाशशरीरादतिरिक्तं स्यात्तदैवास्य स्वप्रकाशत्वं न सिध्येत्, न च तथा, तादात्म्याङ्गीकारात् । यदुक्तम्—‘यद्यपि रसानन्यतया चर्वणापि न कार्या तथापि कादाचित्कतया कार्यत्वमुपकल्प्य तदेकात्मन्यनादिवासनापरिणतिरूपे रत्यादिभावेऽपि व्यवहार इति भावः’ इति । ‘सुखादितादात्म्याङ्गीकारे चास्माकीं सिद्धान्तशय्यामधिशय्य दिव्यं वर्षसहस्रं प्रमोदनिद्रामुपेयाः’ इति च । ‘अभिन्नोऽपि स प्रमात्रा वासनोपनीतरत्यादितादात्म्येन गोचरीकृतः’ इति च । ज्ञानस्य स्वप्रकाशत्वमनङ्गीकुर्वतामुपरि वेदान्तिभिरेव पातनीयो दण्डः । तादात्म्यादेवास्याखण्डत्वम् ।

रत्यादयो हि प्रथममेकैकशः प्रतीयमानाः सर्वेऽप्येकीभूताः स्फुरन्त एव रसतामापद्यन्ते ।

तदुक्तम्—

‘विभावा अनुभावाश्च सात्त्विका व्यभिचारिणः ।

समूहालम्बनात्मक संवेदन से सर्वथा अभिन्न हुआ करता है । तात्पर्य यह है कि यदि विभावादिसमूहालम्बनात्मक अनुभव को ज्ञान के अतिरिक्त कोई अन्य तरह माना जाय तभी हो सकता है कि रस को स्वप्रकाशस्वरूप न कहा जाय । किन्तु ऐसी बात कहीं ? विभावादिसमूहालम्बनात्मक अनुभव और प्रकाशशरीर ज्ञान तो एक अभिन्न वस्तु है जैसा कि कहा गया है—रस और चर्वणा (रसना) में कोई तात्त्विक भेद नहीं । जैसे ‘रस’ की उत्पत्ति-कल्पना निरर्थक है वैसे ही ‘चर्वणा’ की भी । किन्तु जैसे ‘चर्वणा’ में आविर्भाव-तिरोभाव के दर्शन से उपचारतः उत्पत्ति-कल्पना की जा सकती है वैसे ही चर्वणात्मक किंवा सहृदय-हृदय की अनादि वासना के परिणामस्वरूप अभिव्यक्त रषादि-भाव (रस) में भी उपचारतः ‘उत्पत्ति’ की कल्पना हो ही सकती है ।

जैसे परिणामवाद की दृष्टि से रस को स्वप्रकाश किंवा अखण्ड माना जा सकता है (जैसा कि अभी बताया गया) वैसे ही यदि ‘रसध्वनिवाद’ की भी दृष्टि से, जिसके अनुसार रस चिन्मय किंवा चमत्काररूप है, रस को स्वप्रकाश किंवा अखण्ड कहा जाय तो किसी को कोई आपत्ति होना तो दूर रहे, उल्टे सबके लिए एकमात्र निर्द्वन्द्व आनन्द की ही बात है ।’ तभी तो कहा गया है—

‘वैसे तो रस स्वप्रकाशानन्दरूप है किन्तु सहृदय सामाजिक इसे अपने हृदय में जन्मजन्मान्तर से सञ्चित किंवा काव्य-नाट्य की भावकता (व्यञ्जकता) शक्ति से उद्बुद्ध, रत्यादिभाव के रूप में अनुभव किया करते हैं ।’

इस प्रकार यह निःसन्दिग्ध है कि रस ‘स्वप्रकाश’ है । अब रसध्वनितत्वदर्शी काव्याचार्यों का उन लोगों (जैसे कि नैयायिकों) से क्या झगड़ा जो कि ज्ञान को ‘स्वप्रकाश’ ही नहीं मानते ? ऐसे लोगों को ठीक करना तो वेदान्ताचार्यों का काम है । ‘रस’ और विभावादिसमूहालम्बनात्मकज्ञान में जब कोई भेदभाव नहीं तब तो रस की अखण्डता स्वयं ही सिद्ध है । भले ही काव्य-नाट्य-भावना के प्रारम्भ में विभावादि पृथक्-पृथक् प्रतीत हों, जैसा कि हुआ ही करते हैं, किन्तु इन्हें ‘रस’ तभी कहा करते हैं जब कि ये एक समूहालम्बन रूप से अभिव्यक्त होकर चिञ्चमत्कारमय हो जाया करते हैं । इसीलिए कहा गया है—

‘क्या विभाव, क्या अनुभाव और क्या सात्त्विक किंवा व्यभिचारोभाव-सभी पहले

प्रतीयमानाः प्रथमं खण्डशो यान्त्यखण्डताम् ॥' इति ।

'परमार्थतस्त्वखण्ड एवायं वेदान्तप्रसिद्धब्रह्मतत्त्वद्वेदितव्यः' इति च ।

(विभावादि वर्ग में विभावरूपतत्त्वः स्वरूपनिर्देश)

अथ के ते विभावानुभावव्यभिचारिण इत्यपेक्षायां विभावमाह—

रत्याद्युद्धोधका लोके विभावाः काव्यनाटययोः ।

ये हि लोके रामादिगतरतिहासादीनामुद्धोधकारणानि सीतादयस्त एव

(अर्थात् काव्य-नाट्य-भावना के प्रारम्भ में) अपने-अपने भिन्न-भिन्न रूपों में प्रतीत हुआ करते हैं । किन्तु 'रस' रूप में परिणत होते ही इनकी भिन्नता समाप्त हो जाया करती है और सब मिलकर एक अखण्ड आनन्दात्मक अनुभव के रूप में परिणत हो जाते हैं ।' अथवा जैसे वेदान्तदर्शन के अनुसार, घटपटादि रूप से भिन्नतया अवभासित भी ब्रह्मतत्त्व वस्तुतः एक अखण्ड सच्चिदानन्द रूप ही रहा करता है वैसे ही काव्य-दर्शन के अनुसार, विभावादि रूप से खण्डशः प्रतीयमान भी रसत्त्व परमार्थतः एक अभिन्न अखण्डरूप ही आस्वादानुभाव है ।

विमर्श—(क) साहित्यदर्पणकार ने यहां रस की स्वप्रकाशता और अखण्डता की जो सिद्धि की है उसने पण्डितराज जगन्नाथ की रस-मीमांसा को पर्याप्त रूप से प्रभावित किया है । रस की अभिव्यक्ति का अभिप्राय चाहे सहृदय सामाजिक के हृदय में, विभावादि परामर्श से, अलौकिक आनन्दानुभव रूप में परिणत अनादि रत्यादिभाव माना जाय या 'स्थाय्युपहित चैतन्य' समझा जाय, इतना निःसंदिग्ध है कि रसरूप अनुभव एक अखण्ड किंवा स्वप्रकाशानन्दमय रूप ही अनुभव है । यहां साहित्यदर्पणकार ने काश्मीरिक प्रत्यभिज्ञादर्शन की गृष्टभूमि पर 'रस' का दर्शन न कर सांख्य और वेदान्त को भूमिका पर 'रस' निरूपण किया है । इस निरूपण के ही आधार पर रस के संबन्ध में कालान्तर में ये धारणायें बनती आयी हैं—

(१) 'विभावादिसंवलितरस्यवच्छिन्नचिदानन्दावर्णभङ्गात् प्रकाशमानानन्दचिद्विषयो विभावादि संवलितः स्थायी रत्यादिको रसः ।'

(२) 'तादृशस्थाय्युपहितचैतन्यमेव रसः । 'रसो वै सः' इति श्रुतेः ।'

(३) 'तादृशविभावादिसंवलितस्थाय्युपहितचिदानन्दाकारानुत्तिः रसः ।'

(ख) 'ज्ञान स्वप्रकाश है'—इसकी सिद्धि इस प्रकार की जाया करता है—

'ज्ञानमस्तीति विज्ञानं स्वात्मानं साधयेन्न वा ।

पूर्वत्र स्वप्रकाशत्वं सर्वासिद्धिरतोऽन्यथा ॥' (न्यायसिद्धाञ्जनः बुद्धिपरिच्छेद)

अर्थात् यदि ज्ञान के अस्तित्व की सिद्धि ज्ञान द्वारा ही संभव है क्योंकि यहां और कोई उपाय नहीं तब तो यही स्वतःसिद्ध है कि ज्ञान स्वप्रकाश है ज्ञान यदि स्वप्रकाश नहीं तो किसी भी वस्तु का अस्तित्व कदापि प्रमाणित नहीं हो सकता ।

अनुवाद—जिनकी भावना से रमानुभव संभव है वे विभाव, अनुभाव और व्यभिचारी-भावरूप काव्य-नाट्य-तत्त्व क्या हैं—इसकी जिज्ञासा अब स्वभावतः जाग सकती है, इसलिए यहां सर्वप्रथम 'विभाव' का स्वरूप निर्दिष्ट किया जा रहा है—

'लोक में जो-जो पदार्थ लौकिक रत्यादि भावों के उद्बोधक हुआ करते हैं वे ही काव्य नाट्य में निविष्ट होने पर 'विभाव' कहे जाया करते हैं ।'

तात्पर्य यह है कि लोक-जीवन के रामादि पुरुषों के हृदय में रति-हास-शोकादि भावों

काव्ये नाट्ये च निवेशिताः सन्तः 'विभाव्यन्ते आत्वादाङ्कुरप्रादुर्भावयोग्याः क्रियन्ते सामाजिकरत्यादिभावा एभिः' इति विभावा उच्यन्ते । तदुक्तं भर्तृहरिणा—
'शब्दोपहितरूपांस्तान् बुद्धेर्विषयतां गतान् ।
प्रत्यक्षानिव कंसादीन् साधनत्वेन मन्यते ॥' इति ।

के उद्बोधन के जो सीतादिरूप कारण है, वे ही काव्य-नाट्य में निविष्ट होने पर, 'विभाव' कहे जाया करते हैं । काव्य-नाट्य-समर्पित सीतादि को इसलिपु 'विभाव' कहा करते हैं क्योंकि 'इन्हीं के द्वारा सहृदय सामाजिकों की अनादि रत्यादि वासना रस रूप में अङ्कुरित होने में समर्थ बनायी जाया करती है ।' आचार्य भर्तृहरि की यह सूक्ति काव्य-नाट्य-निविष्ट सीतादिरूप विभावत्व की भी वस्तु-सत्ता को प्रमाणित करती प्रतीत हो रही है—

'शब्द द्वारा उपनिबद्ध और इसीलिपु शब्द-बोध के विषयभूत कंस-कृष्ण आदि-आदि परोक्ष पदार्थों का भी वक्ष्य-घातकरूप में साक्षात्कार किया करना लोगों के लिये स्वाभाविक है (क्योंकि भावकचित्त में विराजमान वस्तुयें बौद्धिक भले ही हों अवास्तविक कदापि नहीं) ।'

विमर्श—'लोकगत राम-सीतादि की वास्तविकता तो निःसंदिग्ध है ही किन्तु काव्य-नाट्य-गत राम-सीतादिरूप विभावत्व की वस्तु-सत्ता भी सिद्ध ही है । कवि और नाटककार राम-सीतादि रूप विभावत्व की जो भी शब्दमय रूपरेखा बनाया करते हैं उसमें वह सामर्थ्य रहा करता है कि वह देश और काल के आधार के बिना ही राम-सीतादि रूप पदार्थों को सामाजिक-चित्त में उपस्थित कर दे । ऐसा करने से ही, इन बौद्धिक पदार्थों के साक्षात्कार के कारण ही, सामाजिक हृदय इनमें तन्मयता की साधना करने लग जाता है और रसात्वाद की प्रक्रिया प्रारम्भ हो जाती है'—साहित्यदर्पणकार की यह विभाव-समीक्षा दशरूपकार की इस कृति का अवलम्बन लेकर चत्र रही है—

'अर्थात् धानपेक्षितबाह्यस्त्वानां शब्दोपधीनादेवासादिततद्भावानां सामान्यात्मनां स्वरसम्बन्धित्वेन विभाषितानां साक्षाद्भावकचेतसि विपरिवर्तमानानामालम्बनादिभाव इति न वस्तुशून्यता । तदुक्तं भर्तृहरिणा—

'शब्दोपहितरूपांस्तान् बुद्धेर्विषयतां गतान् ।
प्रत्यक्षमिव कंसादीन् साधनत्वेन मन्यते ॥' इति

पदसाहस्रीकृवाप्युक्तम्—

'प्रभ्यश्च सामान्यगुणयोगेन रसा निष्पद्यन्ते ।' इति । (दशरूपक ४ र्थ प्रकाश)

जिसका अभिप्राय यह है—प्रतिदिन के व्यावहारिक जगत् की वस्तुयें अपने-अपने प्रतिनियत स्वभाव में नियन्त्रित रहा करती हैं । काव्य-नाट्य के क्षेत्र में इन्हीं वस्तुओं का ऐसा रूपान्तर हो जाया करता है जिससे इनकी व्यक्तिगत विशेषतायें छुप्त हो जाया करती हैं, इनका सामान्य स्वभाव स्तूतिमान् हो उठता है और सामाजिकनात्र की भावना इन्हें वास्तविक बना दिया करती है । भावकचित्त की भूमि में दिव्यरमणीय इन वस्तुओं से ही रस की निष्पत्ति संभव है न कि इनके लोकगत स्वरूप से ।

नाट्याचार्य भरतमुनि ने 'विभाव' का यह अभिप्राय प्रकाशित किया है—

'विभाव इति कश्मादुच्यते ? विभावो विज्ञानार्थः । विभावः कारणं निमित्तं हेतुरिति पर्यायाः । विभाव्यन्तेऽनेन वागङ्गस्त्वामिनया इति विभावः । यथा विभावितं विज्ञात-मित्यनर्थान्तरम् । अत्र श्लोकः—

(विभाव के दो भेद)

तद्भेदावाह—

आलम्बनोद्दीपनाख्यौ तस्य भेदावुभौ स्मृतौ ।

स्पष्टम् । तत्र—

आलम्बनं नायकादिस्तमालम्ब्य रसोद्गमात् ॥ ॥ २९ ॥

आदिशब्दान्नायिकाप्रतिनायिकादयः । अथ यस्य रसस्य यो विभावः स तत्स्वरूपवर्णने वक्ष्यते ।

बहवोऽर्था विभाव्यन्ते वागङ्गाभिनयाश्रयाः ।

अनेन यस्मात्तेनायं विभाव इति संज्ञितः ॥' (नाट्यशास्त्र : सप्तमाध्याय)

जिससे यह स्पष्ट प्रतीत होता है कि यहाँ 'विभाव' चतुर्विध अभिनय की आधारशिल्पा के रूप में प्रतिपादित किया हुआ है । 'अभिनय का समस्त रहस्य जिसके जानने से जाना जा सकता है वह 'विभाव' है ।' यह विभाव-मीमांसा रस-चर्चणा के साधनरूप में वाद के नाट्याचार्यों ने स्वीकृत की है । दृश्यरूपककार ने इसीलिये कहा है—

'ननु च सामाजिकाश्रयेषु रसेषु को विभावः कथञ्च सीतादीनां विभावत्वेनाविरोधः ? उच्यते—

धीरोदात्ताद्यवस्थायां रामादिः प्रतिपाद्यकः ।

विभावयति रस्यादीन् स्वदन्ते रसिकस्य ते ॥

न हि कवयो योगिन इव ध्यानचक्षुषा ध्यात्वा प्रातिस्विकीं रामादीनामवस्थामिति-
हासवद्दुपनिबन्धन्ति, किं तर्हि ? सर्वलोकसाधारणस्वोत्प्रेक्षाकृतसन्निधीः धीरोदात्ताद्यवस्थाः
ऋचिदाश्रयमात्रदायिनीः विदधति ।' (दृश्यरूपक : ४ र्थ प्रकाश)

अर्थात् काव्य-नाट्य के क्षेत्र में जनकतनयादि विशेषताओं से शून्य, वस्तुतः साधारणीकृत, सीतादि को 'विभाव' कहा करते हैं । ऐसा इसलिये क्योंकि इसी से सामाजिक हृदय में रत्यादि वासनायें स्फुरित हुआ करती हैं ।

नाट्यदर्पणकार को भी यही विभाव-दृष्टि है—

'वासनात्मतया स्थितं श्यायिनं रसरत्नेन भवन्तं विभावयन्ति, आविर्भावनाविशेषेण प्रयोजयन्ति दृश्यालम्बनोद्दीपनरूपा ललनोद्यानादयो विभाजाः । (नाट्यदर्पण : ३ व विवेक)

अनुवाद—'विभाव' के भेदों का निरूपण किया जा रहा है—

'विभाव के दो भेद हुआ करते हैं—(१) आलम्बनरूप विभाव और (२) उद्दीपनरूप विभाव । यहाँ जो तात्पर्य है वह स्वयं स्पष्ट है । इन दोनों विभाव-भेदों में 'आलम्बन विभाव' का अभिप्राय तो काव्य-नाट्य-वर्णित नायकादि का है । काव्य-नाट्य-वर्णित नायकादि को इसलिये 'आलम्बन विभाव' कहा करते हैं क्योंकि हनहीं के सहारे, हनहीं के साथ, साधारणीकरण होने के कारण, सामाजिकों के हृदय में 'रस' का सञ्चार हुआ करता है ।

यहाँ 'नायकादि' का अभिप्राय नायक के अतिरिक्त नायिका, उपनायिका आदि-आदि का है क्योंकि हनके सहारे भी, साधारणीकरण होने पर सामाजिकों को रसास्वाद मिला करता है । अब जिस-जिस रस का जो-जो 'उद्दीपन विभाव' है उसका निरूपण, यहाँ नहीं अपितु, उस-उस रस के प्रसंग में किया ही जायगा ।

('नायक' का स्वरूप-निरूपण)

तत्र नायकः—

त्यागी कृती कुलीनः सुश्रीको रूपयौवनोत्साही ।

दक्षोऽनुरक्तलोकस्तेजोवैदग्ध्यशीलवान्नेता ॥ ३० ॥

दक्षः क्षिप्रकारी । शीलं सद्वृत्तम् । एवमादिगुणसम्पन्नो नेता नायको भवति ।

(नायक के भेदोपभेद)

तद्भेदानाह—

धीरोदात्तो धीरोद्धतस्तथा धीरललितश्च ।

धीरप्रशान्त इत्ययमुक्तः प्रथमश्चतुर्भेदः ॥ ३१ ॥

स्पष्टम् ।

अनुवाद—आलम्बनविभावरूप 'नायक' कौन है ?

'नायक' वह है जो त्याग-भावना से भरा हो, महान् कार्यों का कर्ता हो, कुल का महान् हो, बुद्धि-वैभव से सम्पन्न हो, रूप-यौवन और उत्साह की सम्पदाओं से सम्पन्न हो, निरन्तर उद्योगशील रहने वाला हो, जनता का स्नेहभाजन हो और तेजस्विता, चतुरता किंवा सुशीलता का निदर्शक हो ।

यहाँ (त्यागी आदि कारिका में) 'दक्ष' पद का प्रयोग 'क्षिप्रकारी' अथवा 'कार्य-सम्पादन में सतत जागरूक' अर्थ में है, 'शील' शब्द का अर्थ 'सद्वृत्त' अथवा 'सदाचार' का है । यहाँ अभिप्राय यही है कि जिस व्यक्ति में त्याग आदि गुणों का सर्वतोमद् सद्भाव हो वही (काव्य-नाट्य में) 'नायक' अथवा नेता (सहृदय सामाजिक को कवि किंवा नाटककार के आदर्शों की ओर ले जाने वाला) हुआ करता है ।

(काव्य-नाट्य के) इस 'नायक' के भी कई भेद हुआ करते हैं जैसे कि—

'सर्वप्रथम' 'नायक' के ये चार भेद हैं—(१) धीरोदात्त, (२) धीरोद्धत, (३) धीर-ललित और (४) धीरप्रशान्त ।

यहाँ जो अभिप्राय है वह स्पष्ट है ।

विमर्श—भरत नाट्यशास्त्र के अनुसार स्त्री-पुरुषों की प्रकृति त्रिविध बतायी गयी है और काव्य-नाट्य में वर्णित उत्तम तथा मध्यम प्रकृति के पुरुषों को, धीरोद्धत, धीरललित, धीरोदात्त और धीरप्रशान्त—इन चार प्रकार के नायकों के रूप में निर्दिष्ट किया गया है :—

'समासतस्तु प्रकृतिस्त्रिविधा परिकीर्तिता ।

पुरुषाणामथ स्त्रीणामुत्तमाधममध्यमा ॥

मध्यमोत्तमायां प्रकृतौ नानालक्षणलक्षिताः ॥

धीरोद्धता धीरललिता धीरोदात्तास्तथैव च ।

धीरप्रशान्तकाश्चैव नायकाः परिकीर्तिताः ॥

देवा धीरोद्धता ज्ञेया ललितास्तु नृपाः स्मृताः ।

सेनापतिरमार्यश्च धीरोदात्तौ प्रकीर्तितौ ॥

धीरप्रशान्ता विज्ञेया ब्राह्मणाः वणिजस्तथा । (नाट्यशास्त्र : अध्याय २४)

('धीरोदात्त' नायक कौन है ?)

तत्र धीरोदात्तः—

अविकृत्यनः क्षमावानतिगम्भीरो महासस्वः ।

स्थेयाग्निगूढमानो धीरोदात्तो दृढव्रतः कथितः ॥ ३२ ॥

नाट्यशास्त्र की यही मर्यादा 'नाट्यदर्पण' की इन पंक्तियों में सुरक्षित दिखाई देती है—

'उद्धतोदात्त-ललित-शान्ता धीरविशेषणाः ।

वर्ण्याः स्वभावाश्चस्वारो नेतृणां मध्यमोत्तमाः ॥

धीरो धैर्यं महाव्यसनेऽप्यकातर्यं विशेषणं येषां उद्धतादीनां, धीरोद्धत-धीरोदात्त-धीर-ललित-धीरप्रशान्ता इत्यर्थः । एवं नाम कविर्चर्चयति । जन्मोत्थितास्तु स्वभावा नेतृणां यथा तथा वा सन्तु । नेतृणामिति बहुवचनान् प्रायेणैकस्मिन् धर्मिण्येकैकः स्वभावः कश्चिदेव तु चस्वारः । मध्यमोत्तमा इति । यद्यपि स्वस्थाने सर्वमपि उत्तम मध्यमाधम भेदेन त्रिधा, तथापि धीरोद्धतत्वादयः स्वभावा उत्तम-मध्यम भेदेनैव वर्णनीया इति ।'

(नाट्यदर्पण : नाटकनिर्णय : प्रकरण)

अर्थात् अधमप्रकृति के पुरुषों अथवा स्त्रियों को तो नायक अथवा नायिकारूप में ग्रहण नहीं किया जा सकता । जो उत्तम धीर मध्यम-प्रकृति के लोग हैं उन्हें ही कवि अथवा नाटककार नायक-रूप में प्रधान नाटकीय चरित-चित्रण का विषय बनाया करता है । नायक की सबसे बड़ी विशेषता है—'धैर्य' अर्थात् महासंकट में भी अकातरता । उदात्तता, उद्धतता, ललितता और शान्तता—यह स्वभाव-चातुर्विध्य पृथक्-पृथक् रूप से नायक में वर्णित हुआ करता है । यह भी संभव है कि एक नायक में भी यह स्वभाव-चातुर्विध्य विराजमान रहे किन्तु ऐसा वर्णन सामान्य नियम नहीं अपितु एक अपवाद है ।

नायक के चरित्र-चित्रण के सम्बन्ध में यह दृष्टि कालान्तर में संभवतः कुछ बदल गयी । दशरूपककार के युग में यह दृष्टि-परिवर्तन प्रारम्भ हो गया ऐसा प्रतीत होता है जैसा कि दशरूपक की इस नायक-समीक्षा से स्पष्ट है—

नेता विनीतो मधुरस्यागी दत्तः प्रियंवदः ।

रक्तलोकः शुचिर्वाग्मी रूढवंशः स्थिरो युवा ॥

बुद्धयुत्साहस्मृतिप्रज्ञाकलामानसमन्वितः ।

शूरो दृढश्च तेजस्वी शास्त्रचक्षुश्च धार्मिकः ॥

भेदैश्चतुर्धा ललितशान्तोदात्तोद्धतैरयम् ।

(दशरूपक : प्रकाश-२)

उपर्युक्त नायक-निरूपण में नाट्याचार्यों का दृष्टि-परिवर्तन इसलिये दिखायी देता है क्योंकि यहाँ 'धैर्य' की विशेषता का, उद्धतादि स्वभाव-चातुर्विध्य के साथ समन्वय करने के बदले, धीरोद्धतादि की पारिभाषिकता पर ही ध्यान रखा गया है । विश्वनाथ कविराज भी इसी दृष्टि-परिवर्तन से प्रभावित हैं ।

अनुवाद—हल चतुर्विध नायकों में 'धीरोदात्त' नायक वह है जिसे—

'धामश्लाघा की भावनाओं से रहित, क्षमाशील, अति गम्भीर, दुःख-सुख में प्रकृतिस्थ, स्वभावतः स्थिर और स्वाभिमानी किन्तु विनीत कहा गया है ।'

अविकथनोऽनात्मश्लाघाकरः । महासत्त्वो हर्षशोकाद्यनभिभूतस्वभावः ।
निगूढमानो विनयच्छन्नगर्वः । दृढव्रतोऽङ्गीकृतनिर्वाहकः । यथा—रामयुधि-
ष्ठिरादिः ।

(‘धीरोद्धत’ नायक की विशेषता)

अथ धीरोद्धतः—

मायापरः प्रचण्डश्चपलोऽहङ्कारदर्यभूयिष्ठः ।

आत्मश्लाघानिरतो धीरैर्धीरोद्धतः कथितः ॥ ३३ ॥

यथा भीमसेनादिः ।

(‘धीरललित’ नायक का स्वभाव)

अथ धीरललितः—

निश्चिन्तो मृदुरनिशं कलापरो धीरललितः स्यात् ।

यहां ‘अविकथन’ का अभिप्राय है विकथना भयवा आत्मश्लाघा से रहित का । ‘महा-
सत्त्व’ का तात्पर्य है सुख दुःख के आक्रमणों में अट्टिग रहने वाले का । ‘निगूढमान’ का
अर्थ है अपनी विनीतता से अपने अहंकार पर विजयी बननेवाले का और ‘दृढव्रत’ कहते
हैं अंगीकृत कार्यों के अन्त तक करते रहने वाले को उदाहरण के लिए राम, युधिष्ठिर
आदि महापुरुष लिए जा सकते हैं ।

विमर्श—दशरूपककार की निम्न धीरोदात्त-मीमांसा, जिसने साहित्यदर्पणकार को प्रभावित
किया है, यहाँ ध्यान देने योग्य है—

महासत्त्वोऽतिगम्भीरः क्षमावानविकथनः ।

स्थिरो निगूढाहंकारो धीरोदात्तो दृढव्रतः ॥

महासत्त्वः शोकक्रोधाद्यनभिभूतान्तःसत्त्व । अविकथनः अनात्मश्लाघनः । निगू-
ढाहंकारः विनयच्छन्नगर्वलेपः । दृढव्रतः अंगीकृतनिर्वाहकः । (दशरूपकः २ प्रकाश)

अनुवाद—‘धीरोद्धत’ नायक वह है :—

‘जो कि मायापटु हो, उग्र स्वभाव वाला हो, स्थिर प्रकृति का न हो, अहंकार और दर्प
से भरा हो, और जिसे नाट्यकोविद आत्मश्लाघा में निरत कहा करते हैं ।’

उदाहरण के लिये, भीमसेन आदि लिये जा सकते हैं ।

विमर्श—‘धीरोद्धत’ नायक का यही स्वरूप दशरूपक में भी निर्दिष्ट है—

‘दर्पमात्सर्यभूयिष्ठो मायाच्छन्नपरायणः ।

धीरोद्धतस्त्वहंकारी चलश्चण्डो विकथनः ॥

दर्पः = शौर्यादिमद्दः, मात्सर्यम् = असहनता, मन्त्रबलेनाविद्यमानवस्तुप्रकाशनं
माया, छद्ममन्त्रनामात्रम्, चलः = अनवस्थितः, चण्डः = रौद्रः, विकथनः = स्वगुणाशंसी,
धीरोद्धतो भवति । यथा जामदग्न्यः—‘कैलासोद्धारसारत्रिभुवनविजय’ इत्यादि । यथा
च रावणः—‘त्रैलोक्यैश्वर्यलक्ष्मीहृत्हरणसहा वाहवो रावणस्य’ इत्यादि ।

(दशरूपक-२ य प्रकाश)

अनुवाद—‘धीरललित’ नायक वह है :—

‘जो कि निश्चिन्त रहने वाला हो, स्वभाव का मृदु हो और कलान्वसनी हो ।’

(१—शृङ्गार-प्रबन्ध के नायक-प्रकार : 'दक्षिण' नायक)

एषु त्वनेकमहिलासु समरागो दक्षिणः कथितः ॥ ३५ ॥

द्वयोस्त्रिचतुःप्रभृतिषु नायिकासु तुल्यानुरागो दक्षिणनायकः ।

यथा—

स्नाता तिष्ठति कुन्तलेश्वरसुता, वारोऽङ्गराजस्वसु-
द्युतै रात्रिरियं जिता कमलया, देवी प्रसाद्याद्य च ।
इत्यन्तःपुरसुन्दरीः प्रति मया विज्ञाय विज्ञापिते
देवेनाप्रतिपत्तिमूढमनसा द्वित्राः स्थितं नाडिकाः ॥

‘अथ शृङ्गारनेत्रवस्थाः—

स दक्षिणः शठो घृष्टः पूर्वां प्रत्यन्यया हृतः । नायकप्रकरणात् पूर्वां नायिकां प्रत्यन्य-
याऽपूर्वनायिकायाऽपहृतचित्तस्थवस्थो वक्ष्यमाण (अनुकूलरूप) भेदेन चतुरवस्थः । तदेवं
पूर्वोक्तानां चतुर्णां प्रत्येकं चतुरवस्थरत्नेन षोडशधा नायकः ।’ (दशरूपक : २ य प्रकाश)

तात्पर्य यह है कि शृङ्गार के अतिरिक्त अन्य रस-प्रबन्धों में तो धीरोद्धत, धीरोदात्त,
धीरललित किंवा धीरप्रशान्त—ये चार प्रकार के ही नायक पाये जाते हैं किन्तु शृङ्गार-
प्रबन्ध में, उपर्युक्त प्रत्येक प्रकार के नायकों के भी दक्षिण, शठ, घृष्ट और अनुकूल रूप से
चार-चार भेद वर्णित किये गये हैं जिससे, शृङ्गार-प्रबन्ध की दृष्टि से, ‘नायक’ के सोलह
प्रकार सिद्ध हैं ।

अनुवाद—शृङ्गार-प्रबन्ध की दृष्टि से निरूपित उपर्युक्त चतुर्विध नायकों में ‘दक्षिण’
नायक वह है जिसे एक से अधिक रमणी-जन के साथ समान अनुराग रखने वाला
कहा गया है ।

यहाँ ‘अनेकमहिलासु समानुरागः’ का अभिप्राय ‘दो या तीन या चार या इससे
भी अधिक नायिकाओं के प्रति समान प्रेम रखने वाले ‘दक्षिण’ नायक का है । उदाहरण
के लिये निम्न नायक चित्रण—

‘(प्रतीहारी की किसी के प्रति उक्ति—) जबकि मैंने अन्तःपुर की सुन्दरियों का
समाचार पाकर महाराज से निवेदन किया—‘महाराज ! कुन्तल की राजकुमारी तो स्नान
से निवृत्त हुई प्रतीक्षा कर रही है, आज का दिन वैसे अंगराज की बहिन से मिलने का
है, साथ ही कमला से घृत-झींडा में पढ़ले ही आप आज की रात हार चुके हैं और
महारानी को भी तो आज आपको मनाना है’ तो महाराज निश्चय न कर सके कि क्या करें
और दो-तीन घड़ी चुपचाप पड़े रहे ।

विमर्श—यहाँ यह स्पष्ट है कि जिस नायक का चित्र खींचा गया है वह ‘दक्षिण’ नायक ही
है । एक से अधिक प्रेमिकाओं से समान रूप से प्रेम करने वाला ही व्यक्ति ‘किस प्रेमिका से
मिले’—इस उधेड़-बुन में पड़ा दिखाई दे सकता है, दूसरा नहीं ।

किन्तु साहित्यदर्पणकार की यह ‘दक्षिण’ नायक परिभाषा दशरूपक की परिभाषा से भिन्न
है । दशरूपककार के अनुसार ‘दक्षिण’ नायक का यह लक्षण है—

‘दक्षिणोऽस्यां सहृदयः—

योऽस्यां ज्येष्ठायाम् हृदयेन सह व्यवहरति स दक्षिणः ।’ (दशरूपक : २ य प्रकाश)

अर्थात् ‘दक्षिण’ नायक वह है जो कि प्रधान नायिका के प्रति हार्दिक प्रेम रखा करता है ।

(२—'दृष्ट' नायक)

कृतागा अपि निःशङ्कस्तजितोऽपि न लज्जितः ।

दृष्टदोषोऽपि मिथ्यावाक्यथितो दृष्टनायकः ॥ ३६ ॥

यथा मम—

शोणं वीक्ष्य मुखं विचुम्बितुमहं यातः समीपं ततः

पादेन प्रहृतं तथा, सर्पदि तं धृत्वा सहासे मयि ।

किञ्चित्तत्र विधातुमक्षमतया वाष्पं सृजन्त्याः सखे !

ध्यातश्चेतसि कौतुकं वितनुते कोपोऽपि वामश्रुवः ॥

(३—'अनुकूल' नायक)

अनुकूल एकनिरतः—

एकस्यामेव नायिकायामासक्तोऽनुकूलनायकः ।

संभवतः प्रधान नायिका के प्रति हार्दिक प्रेम-भावना के संकेत से अप्रधान नायिकाओं के प्रति प्रेम-भावना का निष्कर्ष साहित्यदर्पणकार ने निकाला है और 'दक्षिण' नायक की उपर्युक्त परिभाषा की है ।

अनुवाद—'दृष्ट' नायक वह है जो कि प्रेम में अपराधी होने पर भी, अपनी प्रेमिका के क्रोध की चिन्ता नहीं करता, प्रेमिका की क्षिप्तकियाँ खाने पर भी लज्जित नहीं होता और स्पष्टतया अपने दोषों के प्रकट हो जाने पर भी झूठ बोलकर उन्हें छिपाने को ही तैयार रहा करता है ।

जैसे कि यह स्वचित्रित नायक-चित्रण—(किसी प्रेमी को अपने मित्र के प्रति उक्ति)—'मेरे मित्र ! मैं जब उस सुन्दरी का सुंह (क्रोध से) लाल देखते, उसे चुम्बन करने, उसके पास चला तो उसने लात चला दी । जब उसने लात चला दी तो मैंने उसकी लात पकड़ ली और मैं हंस पड़ा । जब वह इसका कोई प्रतीकार न कर सकी और आँसू बहाने लगी तो क्या बतारूँ, उस इतना ही कह सकता हूँ कि उस सुन्दरी के उस क्रोध की स्मृति रह रह कर मन में एक विचित्र आनन्द-कौतुक पैदा किया करती है ।'

विमर्श—साहित्यदर्पणकार का यह 'दृष्ट'-लक्षण दशरूपककार के इस 'दृष्ट-लक्षण' अर्थात्—
'व्यक्ताङ्गवैकृतो दृष्टः—

यथाऽमरुशतके—

लाञ्छालयम ललाटपट्टमभितः केयूरमुद्रा गले

वक्त्रे कञ्जलकालिमा नयनयोस्ताम्रचूलरागोऽपरः ।

दृष्टा कोपविधायि मण्डनमिदं प्रातश्चिरं प्रेयसो

लीलातामरसोदरे मृगदृशः श्वासाः समाप्तिं गताः ॥'

इत्यादि का ही एक व्याख्यानरूप है ।

अनुवाद—'अनुकूल' नायक वह है जो कि एक नायिका के प्रेम में पगा रहा करता है ।

अभिप्राय यह है कि एक प्रेमिका के प्रति आसक्ति रखने वाला ही व्यक्ति 'अनुकूल' नायक कहा जा सकता है ।

यथा—

अस्माकं सखि ! वाससी न रुचिरे, प्रैवेयकं नोऽञ्जलं,
नो वक्रा गतिरुद्धतं न हसितं, नैवास्ति कश्चिन्मदः ।
किन्त्वन्येऽपि जना वदन्ति सुभगोऽप्यस्याः प्रियो नान्यतो
दृष्टिं निक्षिपतीति विश्वमियता मन्यामहे दुःस्थितम् ॥

(३—‘शठ’ नायक)

—शठोऽयमेकत्र बद्धभावो यः ।

दर्शितत्रहिरनुरागो विप्रियमन्यत्र गूढमाचरति ॥ ३७ ॥

यः पुनरेकस्यामेव नायिकायां बद्धभावो द्वयोरपि नायिकयोर्बहिर्दर्शितानु-
रागोऽन्यस्यां नायिकायां गूढं विप्रियमाचरति स शठः ।

यथा—

‘शठान्यस्याः काञ्चीमणिरणितस्माकर्ण्य सहसा

यदाश्लिष्यन्नेव प्रशिथिलभुजप्रन्थिरभवः ।

जैसे कि यह नायक-चित्रण—

(किसी सुन्दरी की अपनी सखी के प्रति उक्ति)—‘अरी सखी ! मेरे कपड़े भी सुन्दर नहीं, गले का गहना भी साफ नहीं, चाल में भी अठखलियां नहीं, हँसी में भी कोई विचित्रता नहीं और न किसी प्रकार की कोई सस्ती ही है किन्तु तब भी जब कि लोग यह कहते सुनते दिखाई देते हैं कि सुन्दर भी मेरा प्रेमी मुझे छोड़ और किसी सुन्दरी पर आँख तक नहीं उठाता, तब तो मुझे ऐसा ही लगता है जैसे मुझे छोड़ सारा संसार ही दुःख में डूबा है ।’

विमर्श—दशरूपककार ने ‘अनुकूल’ नायक को ‘एकनायिक’ अर्थात् ‘एकप्रेमिकानुरक्त’ कहा है । साहित्यदर्पणकार का ‘अनुकूल’—नायक-लक्षण वस्तुतः यही अभिप्राय रखता है । ‘अनुकूल’ नायक का अत्यन्त सुन्दर भावचित्र महाकवि भवभूति की इन पंक्तियों में खिंचा है—

‘अद्वैतं सुखदुःखयोरनुगतं सर्वास्ववस्थासु यद्
विश्रामो हृदयस्य यत्र जरसा यस्मिन्नहार्यो रसः ।
कालेनावरणास्ययात् परिणते यत्स्नेहसारे स्थितम्
भद्रं तस्य सुमानुषस्य कथमप्येकं हि तत्प्राप्यते ॥’

(उत्तररामचरितः अङ्क ४)

अनुवाद—‘शठ’ नायक वह है जो कि वस्तुतः तो किसी दूसरी नायिका से प्रेम करे और अपनी पहली प्रेमिका से घाहरी प्रेम जताकर, छिपे छिपे उसका अनिष्ट किया करे ।

तात्पर्य यह है कि ‘शठ’ नायक का प्रेम-सम्बन्ध दो नायिकाओं से होना चाहिये । असली प्रेम-सम्बन्ध एक से और नकली दूसरी से । बाहर से तो इस प्रकार का नायक दोनों प्रेमिकाओं पर समान प्रेम दिखाया करता है किन्तु एक को हृदय से चाहने के कारण दूसरी का छिपकर अप्रिय करना ही इसका स्वभाव है । उदाहरण के लिये, यह नायक-चित्रण—

‘(नायिका की सखी की नायक के प्रति उक्ति)—अरे शठ ! तेरी कौन चलावे तू तो मेरी सखी का आलिङ्गन करते हुये भी, अपनी प्रेयसी की करधनी की झंकार

तदेतत्काचक्षे घृतमधुमयत्वद्बहुवचो-

विषेणाधूर्णन्ती किमपि न सखी मे गणयति ॥' .

(उपर्युक्त नायक-भेद-परिगणन)

एषां च त्रैविध्यादुत्तममध्याधमत्वेन ।

उक्ता नायकभेदाश्चत्वारिंशत्तथाऽष्टौ च ॥ ३८ ॥

एषामुक्तषोडशभेदानाम् ।

('नायक' के सहायक)

अथ प्रसङ्गादेतेषां सहायानाह—

दूरानुवर्तिनि स्यात्तस्य प्रासङ्गिकेतिवृत्ते तु ।

किञ्चित्तद्गुणहीनः सहाय एवास्य पीठमर्दाख्यः ॥ ३९ ॥

तस्य नायकस्य बहुव्यापिनि प्रसङ्गसंगते इतिवृत्तेऽनन्तरोक्तैर्नायकसामान्य-
गुणैः किञ्चिद्दूनः पीठमर्दानामा सहायो भवति । यथा-रामचन्द्रादीनां सुग्रीवादयः ।

सुनते ही, सहसा अपने हाथों को ढीला कर लेते हो ! और मेरी सखी ऐसी है जो कि तुम्हारी, बाहर से चिकनी-सुपड़ी किंतु भीतर से विष में बुझी, बातों में आकर प्रसन्नता से नाश्ती हुई उन्हें कुछ समझती ही नहीं ।'

त्रिमर्श—यहाँ 'शठ' नायक का जैसा वर्णन है उसमें इस प्रकार के नायक के प्रेमी व्यक्तित्व की पूर्ण अभिव्यञ्जना है । प्राचीन राजगण के अन्तःपुर की लीलाओं और प्राचीन जनसमाज के प्रेम-जीवन की विशेषताओं के विद्वेषण के ही आधार पर नाट्याचार्यों ने उपर्युक्त चतुर्विध शृंगारी नायकों का श्रेणी-विभाग और स्वरूप-विवेक किया है जिसमें कोई कल्पना नहीं अपितु एकमात्र वास्तविकता की ही झलक है ।

अनुवाद—इन उपर्युक्त नायकों में प्रत्येक के उत्तम, मध्यम और अधम रूप होने से, सब मिलाकर ४८ प्रकार के नायक गिनाये गये हैं ।

यह 'पषाम्' 'इनके'—का अभिप्राय है उपर्युक्त १६ प्रकार के नायकों का क्योंकि तभी प्रत्येक के उत्तम-मध्यम-अधम रूप होने से ४८ नायक-भेद समझे-समझाये जा सकते हैं ।

'नायक'—निरूपण के प्रसङ्ग में उसके सहायकों का भी निरूपण आवश्यक है । इस-
लिये यहाँ नायक के सहायकों का निर्देश किया जा रहा है—

'जहाँ नायक का प्रासङ्गिक इतिवृत्त दूर तक चला करता है वहाँ उसका एक 'सहायक'
भी चित्रित किया जाता करता है जो कि नायक की अपेक्षा न्यूनगुण का हुआ करता है ।
इस नायक-सहायक को 'पीठमर्द' कहा करते हैं ।'

यहाँ तात्पर्य यह है—काव्य अथवा नाट्य में आधिकारिक और प्रासङ्गिक दो प्रकार के
इतिवृत्त रहा करते हैं । प्रासङ्गिक इतिवृत्त बड़ा भी हो सकता है और छोटा भी । यदि
प्रासङ्गिक वृत्त बड़ा हुआ तो नायक के साथ उसका सहायक भी अपेक्षित है । यह नायक
का सहायक उपर्युक्त त्र्यागादि नायक-गुणों से युक्त तो अवश्य रहा करता है किन्तु नायक
की अपेक्षा इसे न्यून-गुण का ही चित्रित किया जाता करता है । इसीलिये इसे 'पीठमर्द'

(शृङ्गारी नायक के सहायक)

अथ शृङ्गारसहायाः—

शृङ्गारेऽस्य सहाया विटचेटविदूषकाद्याः स्युः ।

भक्ता नर्मसु निपुणाः कुपितवधुमानभञ्जनाः शुद्धाः ॥४०॥

आदिशब्दान्मालाकाररजकताम्बूलिकगान्धिकादयः ।

('विट' कौन है ?)

तत्र विटः—

संभोगहीनसंपद्विटस्तु धूर्तः कलैकदेशज्ञः ।

वेशोपचारकुशलो वाग्मी मधुरोऽथ बहुमतो गोष्ठ्याम् ॥४१॥

अर्थात् 'नायक के साथ उठने-बैठने वाला' कहा गया है। उदाहरण के लिये, काव्य अथवा नाट्य में, रामचन्द्र आदि नायकों के साथ जो सुप्रीव आदि चित्रित हैं वे सहायक अथवा 'पीठमर्द' के ही रूप में चित्रित हैं।

विमर्श—साहित्यदर्पणकार ने जिसे 'नायक-सहायक' अथवा 'पीठमर्द' निर्दिष्ट किया है वही 'दशरूपक' में 'पताकानायक' बताया गया है—

'पताकानायकस्त्वन्य पीठमर्दो विचक्षणः ।

तस्यैवानुचरो भक्तः किञ्चिदूनश्च तद्गुणैः ॥' (दशरूपक, २. ८)

वात वस्तुतः एक ही है। पताका का अभिप्राय प्रासङ्गिक व्यापक वृत्त का अभिप्राय है। प्रासङ्गिक वृत्त भी नायक के आधिकारिक वृत्त का ही निष्कर्ष है। इस प्रकार प्रासङ्गिक व्यापक वृत्त में जो नायक का 'सहायक' अथवा 'पताकानायक' हुआ करता है उसे ही 'पीठमर्द' कहते हैं।

अनुवाद—शृङ्गार-प्रबन्ध के नायकों के सहायक और प्रकार के हुआ करते हैं और यहाँ उनका निर्देश किया जा रहा है—

'विट, चेट, विदूषक आदि-आदि वे 'सहायक' हैं जो कि शृङ्गारी नायक के सहायक हुआ करते हैं। ये सहायक स्वामिभक्त हुआ करते हैं, नर्मनिपुण हुआ करते हैं, मानिनी नायिका के मनाने में चतुर हुआ करते हैं और साथ ही साथ सच्चरित्र हुआ करते हैं।

यहाँ ('विटचेटविदूषकाद्याः' में) आदि शब्द से माली, धोबी, तमोली, गन्धी आदि-आदि को भी 'सहायक' रूप में माना गया है।

शृङ्गारी नायक के सहायकों में 'विट' वह है—'जो कि वैयर्थिक सुख-भोग में अपनी धन-सम्पत्ति लुटा चुका हो, धूर्त हो, कतिपय कलाओं में निपुण हो, वेशोपचारचतुर हो, बातचीत में कुशल हो, स्वभाव का मधुर हो और जिसकी गोष्ठी में पूछ हो।

विमर्श—नाट्यशास्त्र में 'विट' का स्वरूप-निर्देश यह है—

वेशोपचारकुलशो मधुरो दक्षिणः कविः ।

उहापोहश्चो वाग्मी चतुरश्च विटो भवेत् ॥ (नाट्यशास्त्र ३५.५५)

यहां यह स्पष्ट है कि 'विट' के लिये 'संभोगहीनसंपत्' होना आवश्यक नहीं। साहित्यदर्पणकार ने 'विट' को 'संभोगहीनसंपत्' इसीलिये कहा है क्योंकि बिना ऐसा हुये वह शृङ्गारी नायक का सहायक क्योंकिर होने लगा !

('चेट' कौन है ?)

चेटः प्रसिद्ध एव ।

('विदूषक'-लक्षण)

कृतुमवसन्ताद्यभियः कर्मवपुर्वेषभापाद्यैः ।

हास्यकरः कलहरतिविदूषकः स्यात् स्वकर्मज्ञः ॥ ४२ ॥

स्वकर्म हास्यादि ।

(नायक के अर्थ-सहायक)

अर्थचिन्तने सहायमाह—

मन्त्री स्यादर्थानां चिन्तायां—

अर्थास्तन्त्रावापादयः ।

यत्तत्र सहायकयनप्रस्तावे—'मन्त्री स्वं चोभयं वापि सखा तस्यार्थ-चिन्तने' इति केनचिल्लक्षणं कृतम्, तदपि राज्ञोऽर्थचिन्तनोपायलक्षणप्रकरणे लक्षयितव्यम्, न तु सहायकयनप्रकरणे ।

अनुवाद—'चेट' कौन है इसे तो सभी लोग जानते हैं ।

विमर्श—'चेट' को परिभाषा नाट्यशास्त्र में यह है—

'कलहप्रियो बहुकथो विरूपो गन्धसेवकः ।

मान्यामान्यविशेषज्ञश्चेदोऽप्येवंविधः स्मृतः ॥' (नाट्यशास्त्र ३५. ५८)

अनुवाद—'विदूषक' वह हुआ करता है जिसका नाम किसी फूल अथवा वसन्त आदि पर रखा जाया करता है, जिसमें अपने कर्म अपने शरीर, अपनी वेश-भूषा और अपनी बोल-चाल आदि के द्वारा औरों को हँसाने की क्षमता रहा करती है, जिसे दूसरों से हास-कुत्से में आनन्द मिठा करता है और जो कि अपने विदूषण-कार्य में कुशल हुआ करता है ।

यहाँ 'स्वकर्म'—'अपने कर्म' का अभिप्राय हास-परिहास आदि 'विदूषण,—हँसोड़पन के कार्यों का है ।

विमर्श—नाट्यशास्त्र में 'विदूषक' का यह चित्र खींचा गया है—

'नामसो दन्तुरः कुद्रो द्विजिह्वो विह्वाननः ।

खलतिः पिङ्गलाक्षश्च स त्रिषेधो विदूषकः ॥' (नाट्यशास्त्र, ३५. ५७)

जिसमें विदूषण-सम्बन्धी शारीरिक, वाचिक किं वा मानसिक क्रियाओं का समावेश स्पष्ट प्रतीत होता है । संस्कृत के नाटकों में शृङ्गारो नायक के उपर्युक्त सहायकों का यत्र-तत्र विद्यमान किया हुआ है । उदाहरण के लिये, काठियावाड़ के 'अभिज्ञान शाकुन्तल' में विदूषक 'सुद्रक के मृच्छकटिक में 'चिट', मद्रास के नाट्यशास्त्र में 'चेट' शृङ्गार-सहायक के रूप में ही उपस्थित किये गये हैं ।

अनुवाद—नायक के अर्थ-चिन्तन में जो सहायक हुआ करता है उसे 'मन्त्री' कहा करते हैं ।

यहाँ 'अर्थ' का अभिप्राय तन्त्र = स्वराष्ट्रसम्बन्धी कृत्य और (आजाप=परराष्ट्र सम्बन्धी व्यवहार का है ।

शृङ्गारो नायक के अर्थ-सहायक का निरूपण करते हुये किसी ने (द्वाररूपककार ने) जो यह कहा है कि 'नायक के अर्थचिन्तन में स्वयं राजा अथवा केवल मन्त्री अथवा राजा

‘नायकस्यार्थचिन्तने मन्त्री सहायः’ इत्युक्तेऽपि नायकस्यार्थत एव सिद्धत्वात् ।

यदप्युक्तम्—‘मन्त्रिणां ललितः शेषा मन्त्रिष्वायत्तसिद्धयः’ इति, तदपि स्वलक्षणकथनेनैव लक्षितस्य धीरललितस्य मन्त्रिमात्रायत्तार्थचिन्तनोपपत्तेर्गतार्थम् । न चार्थचिन्तने तस्य मन्त्री सहायः, किं तु स्वयमेव संपादकः; तस्यार्थचिन्तनाद्यभावात् ।

(नायक के अन्तःपुर के सहायक)

अथान्तःपुरसहायाः—

—तद्वदवरोधे ।

और मन्त्री दोनों (सखा) ‘सहायक’ हुआ करते हैं, वह वस्तुतः राजा के अर्थ-चिन्तन के उपाय-निरूपण के प्रसङ्ग में कहा जाना चाहिये था न कि (नायक के) सहायक के निरूपण-प्रसङ्ग में । (क्योंकि स्वयं राजा अपने अर्थ चिन्तन का ‘सहायक’ क्योंकर होने लगा ! स्वयं भला कोई क्योंकर अपना सहायक हो जाय !) यहां यदि यह कहा जाय कि ‘तस्यार्थचिन्तने मन्त्री सहायः’ (सखा) का अभिप्राय ‘उस (राजा) के अर्थ-चिन्तन में मन्त्री सहायक है’—यह हुआ करता है तब भी ‘तस्य’ पद निरर्थक हो जाता है क्योंकि पहले ही जब कि ‘स्व’ (राजा) का निर्देश हो चुका है तब ‘तस्य’ अर्थात् ‘नायक’ का अभिप्राय तो अर्थ द्वारा ही भाङ्गित हो जायगा, शब्दतः इसके उत्पादन की क्या आवश्यकता ? (तात्पर्य यह है कि उपर्युक्त नायक-सहायक-लक्षण में या तो ‘स्वयम्’ पद निरर्थक है या वस्तुतः यह लक्षण नायक के अर्थ चिन्तन के सहायक (सखा) का नहीं अपितु उसके अर्थ-चिन्तन के उपाय (सखा) का है ।)

इसके अतिरिक्त जो किसी का (दशरूपककार का ही) यह कथन है कि ‘धीरललित नायक तो ‘मन्त्र्यायत्तसिद्धि’ हुआ करता है और अन्य नायक ‘उभयायत्तसिद्धि’ हैं’ वह भी निरर्थक ही है क्योंकि जब कि ‘धीरललित’ नायक का लक्षण ही यह है कि वह ‘निश्चिन्त’ (‘सचिवादिविहितयोगक्षेमस्वाच्चिन्तारहित’—दशरूपक २. ३) हुआ करता है, तब पुनः ‘धीरललित’ को ‘सचिवायत्तसिद्धि’ (दशरूपक २. ४३) कहना अथवा उसके सहायक के रूप में ‘सचिवादि’ का निर्देश किस काम का ? ‘धीरललित’ नायक तो सदा अर्थ-चिन्तन से निश्चिन्त रहा करता है, उसके लिये ‘मन्त्री’ को अर्थ-चिन्तन का एक मात्र संपादक कहा जा सकता है न कि सहायक ।

विमर्श—यहां साहित्यदर्पणकार ने दशरूपककार की जो आलोचना की है वह वस्तुतः युक्तियुक्त है । नाट्यशास्त्रकारों के सामने नायकरूप में राजगण ही विशेषतया आते हैं । प्राचीन राजतन्त्र की गतिविधि का अवलोकन करते हुये नाट्यशास्त्रकारों ने नायक के धर्मसहायक, अर्थ-सहायक, कामसहायक आदि-आदि का लक्षण-निरूपण किया है । नाट्यशास्त्र में ‘धीरललित’ नायक की कल्पना राजशास्त्र में ‘सचिवायत्तसिद्धि’ राजगण की कल्पना पर अवलम्बित है । शृङ्गाररस का एक प्रकार का अभिव्यञ्जन ‘धीरललित’ नायक के चरित-चित्रण के आधार पर किया गया है । इस नायकचरित में ‘राज्य चिन्ता से निश्चिन्तता’ की विशेषता स्वामात्रिक है । इस दृष्टि से यहां विश्वनाथ कविराज ने जो आलोचना की है वह सर्वथा संगत है ।

अनुवाद—अब नायक के अन्तःपुर (रनवास) के जो ‘सहायक’ हुआ करते हैं उनका निर्देश किया जा रहा है—

वामनपण्डकिरातम्लेच्छाभीराः शकारकुब्जाद्याः ॥ ४३ ॥

मदमूर्खताभिमानो दुष्कुलतैश्वर्यसंयुक्तः ।

सोऽयमनूढाभ्राता राज्ञः श्यालः शकार इत्युक्तः ॥ ४४ ॥

आद्यशब्दान्मूकादयः । तत्र षण्ठवामनकिरातकुब्जादयो यथा रत्नावल्याम्-
नष्टं वर्षवैर्मनुष्यगणनाभावादपास्यत्रपा-

मन्तःकञ्चुकिकञ्चुकस्य विशति त्रासादयं वामनः ।

पर्यन्ताश्रयिभिर्निजस्य सदृशं नाम्नः किरातैः कृतं

कुब्जा नीचतयैव यान्ति शनकैरात्मेक्षणाशङ्किनः ॥

शकारो मृच्छकटिकादिषु प्रसिद्धः । अन्येऽपि यथादर्शनं ज्ञातव्याः ।

(नायक के दण्ड-सहायक)

अथ दण्डसहायाः—

जैसे नायक के अर्थ-सहायक हुआ करते हैं वैसे ही उसके काम-सहायक भी हुआ करते हैं जो कि 'अन्तःपुर-सहायक' कहे जाया करते हैं । ये अन्तःपुर सहायक वामन [वौने], पण्ड [जनखे], किरात [नीच जाति के], म्लेच्छ [जंगली], आभीर [अहिर] शकार; कुब्ज [कुवड़े] आदि-आदि माने गये हैं । इनमें 'शकार' वह है जो शराबी हो, मूर्ख हो, घमण्डी हो, नीच कुल का हो, धन-संपन्न हो और राजा की अनूढा प्रेमिका का भाई हो जिसे, सब लोग 'श्यालक' [साला] कह कर पुकारा करें ।

यहां 'शकारकुब्जाद्याः' में 'आदि' शब्द का प्रयोग इसीलिये किया गया है जिसमें शकार और कुब्ज के अतिरिक्त मूक [गूंगे] आदि का भी अन्तःपुर-सहायकों में परिगणन किया जाय ।

उदाहरण के लिये, जनखे, वौने, कुवड़े आदि का 'रत्नावली' में यह चित्रण—

'ये रहे जनखे लोग, जो कि पुरुषों में न गिने जाने से, निर्लज्ज होकर खिसक पड़े; ये रहे वौने, जो कि डर के मारे कञ्चुकियों के अंगरखों के भीतर चुप पड़े, ये रहे किरात, जो कि हूधर उधर कोने-कूचों में चुपे अपने नाम को सार्थक कर रहे हैं और ये कुवड़े ! ये तो लोगों की आंख घचाने के लिये चुपके से दुबकते कहीं और निकल पड़े ।'

वस्तुतः नायक के अन्तःपुर-सहायकों का ही चित्रण है ।

इसी प्रकार 'मृच्छकटिक' आदि में 'शकार' का चित्रण भी नायक के अन्तःपुर-परिवार का ही चित्रण है । म्लेच्छ, आभीर आदि-आदि अन्तःपुर-सहायक जिस नाटक में हों, वहाँ स्वयं पहचान लिये जा सकते हैं ।

विमर्श—नाट्याचार्यों के अनुसार नायक के 'परिच्छेद'-परिवार का चित्रण आवश्यक है । विट, चेट, विदूषक आदि प्राचीन भारतीय राजदरबारों में 'राजपरिच्छेद' रूप में रहते आये हैं । नाटककार इस 'राज-परिच्छेद' को उद्दीपन-विभाव के रूप में चित्रित करते रहे हैं । नाट्यवेदी आचार्य इसलिये इस 'राज-परिच्छेद' की परिभाषा करते आये हैं । साहित्यदर्पणकार के युग में इस 'राज-परिच्छेद' की परम्परा अक्षुण्ण रही है । इसीलिये साहित्यदर्पणकार ने इसका यहाँ निरूपण किया है ।

अनुवाद—अब नायक के दण्ड-सहायकों का निरूपण किया जा रहा है—

दण्डे सुहृत्कुमाराटविकाः सामन्तसैनिकाद्याश्च ।

दुष्टनिग्रहो दण्डः । स्पष्टम् ।

(नायक के धर्म-सहायक)

ऋत्विक्पुरोधसः स्युर्ब्रह्मविदस्तापसास्तथा धर्मे ॥ ४५ ॥

ब्रह्मविदो वेदविदः, आत्मविदो वा ।

(उपर्युक्त सहायकों में उत्तमाधम-मध्यम-व्यवस्था)

अत्र च—

उत्तमाः पीठमर्दाद्याः—

आद्यशब्दान्मन्त्रिपुरोहितादयः ।

—मध्यौ विटविदूषकौ ।

तथा शकारचेटाद्या अधमा परिकीर्तिताः ॥ ४६ ॥

आद्यशब्दान्तान्बूलिकगान्धिकादयः ।

मित्र, राजकुमार, भाटविक, सामन्त (करद राजगग) सैनिक आदि-आदि नायक के दण्ड-सहायक हुआ करते हैं ।

यहाँ 'दण्ड' का अभिप्राय 'दुष्टनिग्रह'—'दुष्टों के दमन' का है । मित्र, राजकुमार आदि का स्वरूप-निर्देश आवश्यक नहीं क्योंकि इसे सभी जानते हैं ।

विमर्श—दशरूपककार ने 'नायक' के दण्ड-सहायकों का यही निरूपण किया है—

'सुहृदकुमाराटविकाः दण्डे सामन्तसैनिकाः ।' (दशरूपक २. ४४)

अनुवाद—इसी प्रकार नायक के धर्म-सहायक हुआ करते हैं । इन धर्म-सहायकों में याज्ञिक, पुरोहित, वेदवित् (अथवा आत्मतत्त्ववित्) और तपस्वी लोग हुआ करते हैं ।

यहाँ 'ब्रह्मविदः' का अभिप्राय 'वेद के जानने वालों' अथवा 'आत्मतत्त्व के जानने वालों' का है ।

इन उपर्युक्त नायक-सहायकों में 'उत्तम' वे हैं जिन्हें 'पीठमर्द' आदि कहा गया है ।

यहाँ 'पीठमर्दाद्याः' में आदि शब्द से मन्त्री, पुरोहित आदि का ग्रहण किया जाना चाहिये । जिन्हें 'मध्यम' माना जाया करता है उनमें 'विट' और 'विदूषक' का स्थान है । और शकार, चेट आदि 'अधम'-सहायक कहे जाते हैं ।

यहाँ 'शकारचेटाद्याः' में आदि शब्द से 'ताम्बूलिक' (पान देने वाले) और 'गान्धिक' (इत्र देने वाले) आदि-आदि का ग्रहण किया जाता है ।

विमर्श—दशरूपककार ने भी नायक के सहायकों में यही उत्तमाधम-मध्यम-व्यवस्था निर्दिष्ट की है—

'ज्येष्ठमध्याधमत्वेन सर्वेषां च त्रिरूपता ।

तारतम्येद् यथोक्तानां गुणानां चोत्तमादिता ॥'

एवं प्रागुक्तानां नायक-नायिका-दूत-दूती-मन्त्रि-पुरोहितादीनामुत्तममध्यमाधम-भावेन त्रिरूपता, उत्तमादिभावश्च न गुणसंख्योपचयापचयादिभावेन किं तर्हि गुणातिशय-तारतम्येन ।' (दशरूपक २.४५)

(नायक के दूत)

अथ प्रसङ्गाद्दूतानां विभागगर्भलक्षणमाह—

निसृष्टार्थो मितार्थश्च तथा संदेशहारकः ।

कार्यप्रेष्यस्त्रिधा दूतो दूत्यश्चापि तथात्रिधाः ॥ ४७ ॥

तत्र कार्यप्रेष्यो दूत इति लक्षणम् ।

(दूत-भेद-निरूपण)

तत्र—

उभयोर्भावमुन्नीय स्वयं वदति चोत्तरम् ।

सुच्छिष्टं कुरुते कार्यं निसृष्टार्थस्तु स स्मृतः ॥ ४८ ॥

उभयोरिति येन प्रेषितो यदन्तिके प्रेषितश्च ।

मितार्थभाषी कार्यस्य सिद्धकारा मितार्थकः ।

यात्रज्ञापितसंदेशहारः संदेशहारकः ॥ ४९ ॥

अनुवाद—नायक के सहायक-निरूपण के प्रसङ्ग में 'दूत' और उसके स्वरूप और प्रकार का निरूपण यहाँ किया जा रहा है (क्योंकि 'दूत' भी नायक का सहायक हुआ करता है)—

'दूत' उसे कहते हैं जिसे विविध कार्यों के लिये जहाँ-तहाँ भेजा जाया करता है । 'दूत' तीन प्रकार के होते हैं—(१) निसृष्टार्थ, (२) मितार्थ और (३) संदेशहारक । 'दूत' की भाँति दूतियों भी हुआ करती हैं ।

यहाँ 'दूत' का लक्षण 'निसृष्टार्थ' आदि नहीं अपितु केवल 'कार्यप्रेष्य' है क्योंकि 'निसृष्टार्थ' आदि दूत के भेद हैं ।

नायक के दूतों में 'निसृष्टार्थ' दूत वह है—'जो कि दोनों के मन की बात जानकर स्वयं ही सभी प्रश्नों का समाधान किया करता है और जो भी कार्य हो उसे समीचीन तथा सन्पादित कर सकता है ।'

यहाँ उभयोः—'दोनों' का अभिप्राय है—उसके जिसका वह दूत हो और उसके भी जिसके पास वह दूत-कर्म से भेजा गया हो ।

'मितार्थ' दूत वह हुआ करता है जो कि बात थोड़ी करे किन्तु जिस कार्य के लिये भेजा गया हो उसे अवश्य सिद्ध कर लाये । तीसरे प्रकार का दूत अर्थात् 'संदेश-हारक' दूत उसे कहते हैं जो कि उतनी ही बात करे जितनी उसे बताया गयी हो ।

विमर्श—नाट्य-शास्त्र में भी 'दूत' और 'दूती' का प्रसंग आता है किन्तु वहाँ काव्य-नाट्य में उपनिबद्ध अथवा उपनिबन्धन-बोध्य 'दूत' और 'दूती' का निरूपण है । यहाँ साहित्यदर्पणकार ने राजशास्त्र में प्रतिपादित दूत-स्वरूप का विवेचन किया है । संस्कृत के काव्य-नाट्य-साहित्य में दूत और दूती का अत्र-तत्र चित्रण किया मिलता है । इस चित्रण के आधार पर नाट्य-शास्त्रकारों अथवा अलंकार-शास्त्रकारों ने दूत और दूती के स्वरूप का निर्धारण किया है । काव्य-नाट्य में उपनिबद्ध दूत और दूती के कार्य राजशास्त्र में निर्दिष्ट दूत कर्म की ही भाँति हैं । इसलिये साहित्यदर्पणकार का यह दूत-निरूपण संगत है न कि असंगत ।

(नायक के सात्त्विक गुण)

अथ सात्त्विकनायकगुणाः—

शोभा विलासो माधुर्यं गाम्भीर्यं धैर्यतेजसी ।
ललितौदार्यमित्यष्टौ सत्त्वजाः पौरुषा गुणाः ॥ ५० ॥

(१—शोभा)

तत्र—

शूरता दक्षता सत्यं महोत्साहोऽनुरागिता ।
नीचे घृणाधिके स्पर्धा यतः शोभेति तां विदुः ॥ ५१ ॥

तत्रानुरागिता यथा—

अहमेव मतो महीपतेरिति सर्वः प्रकृतिष्वचिन्तयत् ।
उदधेरिव निम्नगाशतेष्वभवन्नास्य विमानना क्वचित् ॥

एवमन्यदपि ।

(२—विलास)

अथ विलासः—

अनुवाद—अब नायक के सात्त्विक गुणों का निरूपण किया जा रहा है—

नायक के वे पौरुष गुण जिन्हें 'सात्त्विक' गुण कहा करते हैं आठ हैं, जैसे कि—

(१) शोभा, (२) विलास, (३) माधुर्य (४) गाम्भीर्य, (५) धैर्य (६) तेज,
(७) ललित और (८) औदार्य ।

इन सात्त्विक गुणों में नायक के व्यक्तित्व की 'शोभा' का अभिप्राय है—उस विशेषता का जिसके कारण वह वीरता, कुशलता सत्यवादिता, सत्यारक्षण, महान् उत्साह, अनुरागिता और छोटों पर दया किंवा बड़ों के साथ प्रतिस्पर्धा प्रकाशित किया करता है ।

उदाहरण के लिये 'अनुरागिता' के भाव की जननी 'शोभा' का यह प्रकाशन (रघु-वंश : अजवर्णन)—

'जिसके सम्बन्ध में प्रकृति-वर्ग में प्रत्येक यही सोचता रहा कि वही महाराज (अज) का सबसे बड़ा स्नेहभाजन है और जिसका किसी के प्रति भी कोई अनादर भाव उसी प्रकार न दिखाई पड़ा जिस प्रकार सरित्पति (समुद्र) का अनादर किसी भी छोटी-बड़ी नदी के साथ कदापि नहीं दिखाई दिया करता ।'

इसी भाँति शूरता, दक्षता आदि गुणों की आविष्कार-भूमि 'शोभा' के उदाहरण स्वयं हँड़े जा सकते हैं ।

विमर्श—नाट्याचार्य भरतमुनि ने 'शोभा' का यह अभिप्राय प्रकाशित किया है—

'दाक्ष्यं शौर्यमथोत्साहो नीचार्थेषु जुगुप्सनम् ।

उत्तमैश्च गुणैःस्पर्धा यतः शोभेति सा स्मृता ॥'

(नाट्यशास्त्र २४.३२)

जिसके अनुसार 'शोभा' को दक्षता' शूरता आदि सभी पौरुष गुणों की जननी के रूप में देखा जा सकता है ।

अनुवाद—'विलास' का अभिप्राय है—

धीरा दृष्टिर्गतिथित्रा विलासे सस्मितं वचः ।

यथा—

दृष्टिस्तृणीकृतजगत्त्रयसत्त्वसारा
धीरोद्धता नमयतीव गतिर्धरित्रीम् ।
कौमारकेऽपि गिरिवद्रगुरुतां दधानो
वीरो रसः किमयमेत्युत दर्प एव ॥

(३—माधुर्यं)

संक्षोभेष्वप्यनुद्वेगो माधुर्यं परिकीर्तितम् ॥ ५२ ॥

ऊह्यमुदाहरणम् ।

(४—गाम्भीर्यं)

भीशोकक्रोधहर्षाद्यैर्गाम्भीर्यं निर्विकारता ।

नायक की उस सांख्यिक विशेषता का, जिसके कारण उसकी दृष्टि में धीरता, चाल में विचित्रता और बोलचाल में मन्दहास की छटा छिटका करती है ।

जैसे कि (उत्तररामचरित में कुश के 'विलास' का चित्रण)—

'ओह ! क्या यही कुमार कुश है—इसकी दृष्टि ऐसी, जिसके धाने त्रिभुवन का उल्साह-संचय तिनके की भांति नगण्य है, इसकी चाल की मस्ती ऐसी, जिससे पृथिवी नाचे झुक रही है और इसकी कुमारावस्था को गंभीरता ऐसी, जो पर्वत की गंभीरता की चराचरी कर रही है । ओह ! यह तो ऐसा लगता है मानो साक्षात् वीररस अथवा मूर्तिमान् अभिमान चळ-किर रहा हो ।'

विमर्श—'विलास' की परिभाषा नाट्यशास्त्र में इस प्रकार है—

'स्थिरसञ्चारिणी दृष्टिर्गतिर्गोचूपभाञ्जिता ।

स्मितपूर्वं तथा वाचो विलास इति कीर्तितः ॥ (नाट्यशास्त्र २४-३३)

अनुवाद—'माधुर्य' कहते हैं मनःसोभ के कारणों के रहते हुये भी मन की सुस्थता और शान्ति को ।

इसका उदाहरण यत्र तत्र स्वयं देखा जा सकता है ।

विमर्श—नाट्यशास्त्रकार भरतमुनि ने 'माधुर्य' का यह अभिप्राय प्रकाशित किया है—

'अभ्यासात् करणानां तु श्लिष्टत्वं यत्र जायते ।

महस्वपि विकारेषु तन्माधुर्यमिति स्मृतम् ॥ (नाट्यशास्त्र २४. ३४)

'माधुर्य' की अभिव्यक्ति महाकवि भवभूति के इस राम चित्रण में स्पष्ट है—

'कपोले जानक्याः करिकलभदन्तथ्यतिमुपि

स्मरस्मेरं गण्डोद्दमरपुलकं वक्त्रकमलम् ।

सुहृः परयज्ञ शृण्वन् रजनिचरसेनाकलकलं

जटाजूटग्रन्थि द्रढयति रघूणां परिवृद्धः ॥'

अनुवाद—'गाम्भीर्य' उस सांख्यिक पौरुष-गुण का नाम है, जिसे भय, शोक, क्रोध, हर्ष आदि २ भावावेशों में आकृति की निर्विकारता कहा करते हैं ।

यथा—

आहूतस्याभिषेकाय विसृष्टस्य वनाय च ।
न मया लक्षितस्तस्य स्वल्पोऽप्याकारविभ्रमः ॥

(५—धैर्य)

व्यवसायादचलनं धैर्यं विघ्ने महत्यपि ॥ ५३ ॥

यथा—

श्रुताप्सरोगीतिरपि क्षणेऽस्मिन् हरः प्रसंख्यानपरो बभूव ।
आत्मेश्वराणां न हि जातु विघ्नाः समाधिभेदप्रभवो भवन्ति ॥

(६—तेज, ७—ललित और ८—औदार्य)

अधिक्षेपापमानादेः प्रयुक्तस्य परेण यत् ।

प्राणात्ययेऽप्यसहनं तत्तेजः समुदाहृतम् ॥ ५४ ॥

वाग्देशयोर्भयुरता, तद्वच्छङ्गारचेष्टितं ललितम् ।

दानं सप्रियभाषणमौदार्यं शत्रुमित्रयोः समता ॥ ५५ ॥

उदाहरण के लिये (राम के) 'गाम्भीर्य' का यह अभिव्यञ्जन—

'राम को राज्याभिषेक के लिये बुलाया गया और वनवास के लिये भी भेजा गया किन्तु न तो पहले ही उनकी आकृति में कोई विकार दिखाई पड़ा और न बाद में ही ।'

विमर्श—भरतमुनि ने 'गाम्भीर्य' की यह परिभाषा की है—

'यस्य प्रभावादाकारा रोषहर्षभयादिषु ।

भावेषु नोपलभ्यन्ते गाम्भीर्यमिति शंसितम् ॥ (नाट्यशास्त्र २४. ३६)

अनुवाद—'धैर्य' वह सार्विक गुण है जिसे बड़े बड़े विघ्नों के पड़ने पर भी, 'कर्त्तव्य-निश्चय से विचलित न होना' कहा करते हैं ।

उदाहरण के लिये (कुमारसंभव में महाकवि कालिदास द्वारा चित्रित महादेव धैर्य-चित्रण)—

'अप्सराओं के मादक संगीत सुनते हुये भी महादेव समाधि लगाये बैठे रहे । जो धैर्य के धनी हों, उनकी समाधि, भला विघ्नों से क्योंकर टूटने लगी ?'

विमर्श—नाट्यशास्त्र में 'धैर्य' को 'स्थैर्य' कहा गया है जिसका लक्षण यह है—

'धर्माधिकामसंयुक्ताच्छुभाशुभसमुत्थिताम् ।

व्यवसायाश्चकनं स्थैर्यमित्यभिधीयते ॥' (नाट्यशास्त्र २४. ३५)

यहाँ यह स्पष्ट है कि 'कर्त्तव्यनिश्चय से विचलित न होना' ही धैर्य अथवा स्थैर्य का स्वरूप है ।

अनुवाद—'तेज' वह सार्विक पौरुष गुण है जिसे किसी दूसरे के द्वारा किये गये 'आक्षेप अथवा अपमान का, प्राण-संकट पड़ने पर भी, सहन न करना' कहा गया है । 'ललित' वह नायक-गुण है जिसे बोल-चाल, वेश-भूषा किंवा प्रेम-लीला में 'माधुर्य' कहा गया है । और 'औदार्य' उस नायक-गुण का नाम है जिसे प्रियभाषणपूर्वक दान किंवा शत्रु और मित्र के प्रति समदर्शिता का व्यवहार कहा जाया करता है ।

एवासुवाहरपान्युद्यानि ।

(नायिका-निरूपण)

अथ नायिका त्रिभेदा स्वान्या साधारणा स्त्रीति ।

नायकसामान्यगुणैर्भवति यथासंभवैर्युक्ता ॥ ५६ ॥

नायिकाहेतुपुनर्नायकसामान्यगुणैस्त्यागादिभिर्यथासंभवैर्युक्ता भवति । सा च स्वस्त्री अन्यस्त्री साधारणस्त्रीति त्रिविधा ।

इन गुणों के उदाहरण [काव्य-नाट्य-साहित्य में] स्वयं हूँदे जा सकते हैं ।

विमर्श (क)—नाट्यशास्त्र में तेज, ललित और औदार्य की यह परिभाषा दी गयी है—

तेज—अत्रिचेपात्रमानादेः प्रयुक्तस्य परेण यत् ।

प्रागात्ययेऽन्यमहनं तत्तजः समुदाहृतम् ॥

यहाँ यह स्पष्ट है कि साहित्यदर्पणकार ने नाट्यशास्त्र के ही उक्त्य को उद्धृत कर दिया है ।

ललित—अनुहि पूर्वकं यत् सुकुमारम्यभावजम् ।

शृङ्गाकारचेष्टां ललितं तत्र प्रकीर्तितम् ॥

औदार्य—दानमभ्युपयतिश्च तथा च प्रियभावजम् ।

स्वजने वा परे वापि तद्दौदार्यमिति स्मृतम् ॥

(नाट्यशास्त्र २४, ३१, ३७, ३८)

(ख) भरतमुनि के नाट्यशास्त्र में शोभा आदि का जो निरूपण है वह 'सात्त्विक-अभिनय' के प्रसंग में है । सात्त्विक अभिनय के सम्बन्ध में यह कहा गया है कि यहाँ अभिनय-प्रकार सर्वश्रेष्ठ अभिनय हुआ करता है—'सत्त्वानिच्छिन्दोऽभिनयो स्पष्ट इत्यभिधीयते ।' (नाट्यशास्त्र २२ : २) । अभिनवभारतीकार आचार्य अभिनवगुप्त ने इसीलिये कहा है—

'सात्त्विकानामे हि अभिनयक्रिया नामापि बोधनीयानि । अभिनयनं हि चित्तवृत्तिसाधारणतापत्तिप्राणसाजाकारकव्याभ्यवसायसंपादनम् , अत एवोक्तं—'सत्त्वे नाट्यं प्रतिष्ठित-मिति'— (अभिनवभारती, भाग ३, पृष्ठ १५०, वैदोदा संस्करण)

अर्थात् जिते 'अभिनय' कहते हैं वह तो वस्तुतः सात्त्विक अभिनय ही है न कि आङ्गिक अथवा वाचिक अथवा आचार्य । 'नट अभिनय करता है'—इसका अर्थ यहाँ है कि नट की चित्तवृत्ति रामादिनायकों की चित्तवृत्ति से प्रकार-प्रकार हो चुकी है और उसके कार्यकलाप के दर्शन करने वालों को रामादि नायकों के कार्यकलाप का दर्शन हो रहा है ।

सात्त्विक अभिनय के निरूपण में क्लृप्त और पुरषगत सत्त्वभेदों का निरूपण स्वभाविक है । क्लृप्त सत्त्वभेद तो हास-भाव-हेसा आदि को कहा गया है और पुरषगत सत्त्वभेद, शोभा-विलास-नाट्य आदि को । ये सभी सात्त्विक गुण हैं और पुरुष के शरीर-विकास से सम्बन्ध रखते हैं ।

अनुवाद—'नायिका' तीन प्रकार की हुआ करती है—(१) स्त्रीया, (२) अन्या (अथवा परकीया) और (३) सामान्या ।

उस के आलम्बन रूप से काव्य-नाट्य में व्यवस्थापित 'नायिका' में भी 'नायक' के ही त्याग, आर्जव आदि सामान्यगुण यथासंभव उपनिबद्ध किये जाये करते हैं । 'नायिका' के स्वस्त्री [स्त्रीया], अन्यस्त्री [परकीया] और साधारणस्त्री [सामान्या]—ये तीन भेद पाये जाते हैं ।

(स्वीया नायिका-निरूपण)

तत्र स्वरत्री—

विनयार्जवादि युक्ता गृहकर्मपरा पतिव्रता स्वीया ।

यथा—

‘लज्जापज्जत्तपसाहणाँ परभत्तिणिष्पिवासाइँ ।

अविणअटुम्मेधाइँ धण्णाण घरे कलत्ताइँ ॥

(लज्जापर्याप्तप्रसाधनानि परभर्तृनिष्पिपासानि ।

अविनयदुर्मेधानि धन्यानां गृहे कलत्राणि ॥)

(स्वीया नायिका : भेद-निर्देश)

साऽपि कथिता त्रिभेदा मुग्धा मध्या प्रगल्भेति ॥ ५७ ॥

(१—मुग्धानायिका)

तत्र—

प्रथमावतीर्णयौवनमदनविकारा रसौ वामा ।

अनुवाद—इन नायिकाओं में ‘स्वस्त्री’ अथवा ‘स्वीया’ नायिका का यह स्वरूप है—

वह स्त्री, जिसमें नम्रता और सरलता आदि गुण रहा करते हैं, जो गृहकर्म में तपस्य-रहा करती है और पतिव्रता हुआ करती है, ‘स्वीया’ नायिका मानी जाया करती है ।

उदाहरण के लिये निम्न सूक्ति में जो नायिका-चित्रण है वह स्वीया-चित्रण है—

‘कुछ विरले ही ऐसे भाग्यशाली लोग हुआ करते हैं जिनकी पत्नियाँ अपनी स्त्रीसुलभ लज्जा को ही अपना एकमात्र अलङ्कार माना करती हैं, अपने हृदय में दूसरी स्त्रियों के पतियों के प्रेम की प्यास नहीं रखा करतीं और अपने व्यवहार में किसी प्रकार के भी अविनय [अनाचार] का किञ्चिन्मात्र भी परिचय नहीं दिया करतीं ।’

विमर्श—संस्कृत काव्य-साहित्य में नायिका-चित्रण पर्याप्त मात्रा में पाया जाता है । अलङ्कारिकों ने कवियों और नाटककारों द्वारा चित्रित नायिकाओं के स्वरूप और प्रकार का विशद विवेचन किया है । काव्य-साहित्य में ‘स्वीया’ नायिका का चित्रण वर्णाश्रम-व्यवस्था की मर्यादा के अनुसार किया गया है । ‘स्वीया’-चित्र में रतिभाव की बड़ी मर्मस्पर्शी किंवा मधुर अभिव्यक्ति हुई है । ‘स्वीया’-चित्र का उद्देश्य रसास्वाद के साथ-साथ सरसोपदेश है । प्रेम की नानाप्रकार की श्रौंक्तियाँ स्वीया-नायिका के स्वरूपोन्मीलन में दिखायी देती हैं ।

स्वीया-वर्णन यदि कवियों और नाटककारों की आदर्शवादिता का संकेत करता है तो परकीया किंवा सामान्या नायिकाओं का वर्णन उनकी यथार्थवादिता का पर्याप्त प्रमाण है । आदर्श किंवा यथार्थ की प्रवृत्तियाँ संस्कृत काव्य-साहित्य में परस्पर विरुद्ध नहीं अपि तु एक-दूसरे की पूरक मानी गयी हैं । तभी तो कहा गया है—

‘अपारे काव्यसंसारे कत्रिरेव प्रजापतिः ।

यथास्मै रोचते विश्वं तथेदं परिवर्त्तते ॥’

अनुवाद—स्वीया नायिका भी तीन प्रकार की हुआ करती है—(१) मुग्धा, (२) मध्या और (३) प्रगल्भा ।

अनुवाद—इन स्वीया नायिकाओं में, वह नायिका ‘मुग्धा’ मानी जाया करती है

कथिता मृदुश्च माने समधिकलज्जावती सुग्धा ॥ ५८ ॥

तत्र प्रथमावतीर्णयौवना यथा मम तातपादानाम्—

मध्यस्य प्रथिमानमेति जघनं वक्षोजयोर्मन्दता

दूरं यात्युदरं च रोमलतिका नेत्रार्जवं धावति ।

कन्दर्पं परिवीक्ष्य नूतनमनोराज्याभिपिक्तं क्षणा-

दङ्गानीव परस्परं विदधते निर्लुण्ठनं सुभ्रुवः ॥

प्रथमावतीर्णमदनविकारा यथा मम प्रभावतीपरिणये—

दत्ते सालसमन्थरं भुवि पदं निर्याति नान्तःपुरात् ,

नोद्दामं हसति क्षणात्कलयते ह्रीयन्त्रणां कामपि,

किञ्चिद्भावगभीरवक्रिमलवस्पृष्टं मनाग्भापते,

सभ्रमङ्गमुदीक्षते प्रियकथामुल्लापयन्तीं सखीम् ॥

रतौ वामा यथा—

‘दृष्ट्वा दृष्टिमधो ददाति, कुरुते नालापमाभाषिता,

शय्यायां परिवृत्त्य तिष्ठति, वलादालिङ्गितो वेपते ।

निर्यान्तीषु सखीषु वासभवनाङ्गिर्गन्तुमेवेहते,

जाता वामतयैव संप्रति मम प्रीत्यै नवोढा प्रिया ॥’

जिसके शरीर में यौवन अवतरित हो चुका हो, जिसके मन में काम का उन्मेव प्रारम्भ हो रहा हो, जिसे रतिलीला में झिझक होती हो, जिसका प्रणयकोप कोमलता लिये हो और जो अपनी लज्जाशीलता के कारण प्रेम प्रकाशन में विवश रहा करे ।

जैसे कि (१) ‘प्रथमावतीर्णयौवना’ सुग्धा का यह चित्र, जिसे हमारे ही पूज्य पितृचरण ने खींचा है—

‘इस सुन्दरी के हृदय-देश पर कामदेव का नया-नया राज्याभिषेक क्या हुआ इसके शरीर के अङ्ग-प्रत्यङ्ग फूले न समाते, एक दूसरे की सुन्दरता की छीना-छपटी मचाने लगे-नितम्ब ने कटिभाग की स्थूलता छीन ली; उदरदेश के हाथ रतनों की मन्दता आ गयी और नाभिदेश की रोमावली ने दौड़ मचाकर नेत्रों का सीधापन ले लिया ।’

अथवा जैसे कि (२) ‘प्रथमावतीर्णमदनविकारा’ सुग्धा का यह वर्णन जो कि मेरी ही रचना ‘प्रभावतीपरिणय’ में किया हुआ है—

‘यह (प्रभावती) धीरे-धीरे पृथिवी पर अलसाये से पैर रखा करती है, कभी अन्तःपुर से बाहर निकलती नहीं दीख पड़ती, खिलखिला कर हँसना भी नहीं चाहती, अचानक ही एक विचित्र लज्जा के विवश हो जाया करती है, कभी बोलती है तो एक विचित्र भाव भरे और वक्रता लिये दँग से कुछ थोड़ा सा बोल पड़ती है और यदि उसकी सखी उसके प्रियतम के सवन्ध की कोई चर्चा करे तब तो उसकी भौंहें चढ़ी आँखें उस (सखी) पर ऐसी गड़ती हैं कि कुछ कहा नहीं जा सकता ?’

अथवा जैसे कि (३) ‘रतिवामा’ सुग्धा का यह निरूपण—

‘अरे मित्र ! मेरी नवोढा प्रेयसी देखने पर आँखें नीची कर लेती है, बोलने पर सुँह नहीं खोलती, शय्या पर साथ खेदने पर सुँह फेर लेती है, किसी प्रकार बाहुपाश में जकड़ी जाने पर कर्पणे लगती है और जैसे ही सखियाँ शयनगृह से निकलें, वैसे ही बाहर निकल

माने मृदुर्यथा—

‘सा पत्युः प्रथमापराधसमये सख्योपदेशं विना
नो जानाति सविभ्रमाङ्गवतनावक्रोक्तिसंसूचनम् ।
स्वच्छैरच्छकपोलमूलगलितैः पर्यस्तनेत्रोत्पला
वाला केवलमेव रोदिति लुठल्लोलालकैरश्रुभिः ॥

समधिकलज्जावती यथा—

‘दत्ते सालसमन्थरम्—’ इत्यत्र (११३ पृ०) श्लोके ।

अत्र समधिकलज्जावतीत्वेनापि लब्धाया रतिवामताया विच्छिन्नविशेष-
वत्तया पुनः कथनम् ।

जाने पर तुल जाती है । वस, उसकी यह वामता (उलटी-पुलटी बात) भी मुझे अब
बढ़ी प्यारी लगती है ।’

अथवा, जैसे कि ‘मृदुमानवती’ मुग्धा का यह चित्रण—

‘यह सुन्दरी तो ऐसी है जिसे विना किसी सखी के सिलाये यह भी नहीं धाता कि
कैसे किसी प्रेमापराध में पति पर हावभाव-पूर्वक मुँह फेरा जाय अथवा व्यङ्ग्यवाण चलाये
जाय । यह तो इतनी भोली-भाली है कि चारों ओर अपने नयनकमलों को घुमाती,
कपोलफलक पर गिरते किंवा केशपाश में उलझते, मोती के समान, आँसुओं को गिराती,
वस, रोना भर जानती है ।’

अथवा, जैसे कि ‘समधिकलज्जावती’ मुग्धा का वर्णन, जो कि ‘दत्ते सालसमन्थरम्’
इत्यादि पूर्वोदाहृत श्लोक में स्पष्ट है ।

यद्यपि यहाँ यह कहा जा सकता है कि ‘समधिकलज्जालुता’ भी ‘रतिवामता’ में ही
अन्तर्भूत है (और इसलिए ‘रतिवामा’ के निरूपण में ही ‘समधिकलज्जावती’ का निरू-
पण हो चुका है] किन्तु तब भी दोनों का पृथक्-पृथक् निरूपण आवश्यक है क्योंकि
दोनों में कुछ न कुछ अपना-अपना चमत्कार तो स्पष्ट ही दृष्टिगत होता है ।

विमर्श—साहित्यदर्पणकारने ‘मुग्धा’ नायिका के कतिपय भेदों का जो परिगणन किया है वह
संस्कृत काव्य-साहित्य में वर्णित ‘मुग्धा’ स्वभाव का ही विश्लेषण है । प्राचीन आलङ्कारिकों ने,
जैसे कि आचार्य हेमचन्द्र ने ही, स्वीया नायिका के ‘मुग्धा’ स्वरूप का नियामक, शरीर की एक
विशिष्ट अवस्था किंवा कामोपचार-सम्बन्धी निपुणता की विशिष्ट दशा को ही माना है—

‘वयःकौशलाभ्यां मुग्धा मध्या प्रौढेति सा त्रेधा-वयः शरीरावस्थाविशेषः, कौशलं
कामोपचारनैपुणम् ताभ्यां मुग्धा—(काव्यानुशासन अ. ७ सू. २३) ।

यही बात भावप्रकाशकार आचार्य शारदातनय (१३ वीं शताब्दी) की इन पंक्तियों में भी
स्पष्ट है—

शीलसत्यार्जवोपता रहःसंभोगलालसा ।
मुग्धा नचवयःकामा रतौ वामा मृदुः क्रुषि ॥
यतते रतिचेष्टासु पर्युर्वाढामनोहरम् ।
अपराधे रुदस्येव न वदस्यप्रियं प्रिये ॥’

(भावप्रकाशन ४ र्थ अधिकार)

वस्तुतः तो रतिक्रीडा में अनभिज्ञता किंवा यौवनादि के क्रमिक विकास आदि-आदि संवलित
रूप से ही ‘मुग्धा’के व्यक्तित्व के परिचायक हैं और इस दृष्टि से इनको पृथक्-पृथक् करके मुग्धा-भेद

(मध्या-स्त्रीया-नायिका-निरूपण)

अथ मध्या—

मध्या विचित्रसुरता प्ररूढस्मरयौवना ।

ईषत्प्रगल्भवचना मध्यमत्रीडिता यता ॥ ५९ ॥

विचित्रसुरता यथा—

‘कान्ते तथा कथमपि प्रथितं मृगाद्या चातुर्यमुद्धतमनोभवया रतेषु ।
तत्कृजितान्यनुवदद्भिरेकवारं शिष्यायितं गृहकपोतशतैर्यथाऽस्याः ॥’
प्ररूढस्मरा यथात्रैवोदाहरणे ।

प्ररूढयौवना यथा सम—

‘नेत्रे खञ्जनगञ्जने, सरसिजप्रत्यर्थि पाणिद्वयं,

वक्षोजौ करिकुम्भविभ्रमकरीमत्युन्नति गच्छतः ।

कान्तिः काञ्चनचम्पकप्रतिनिधिर्वाणी सुधास्यन्दिनी,

स्मेरेन्दीवरदामसोदरवपुस्तस्याः कटाक्षच्छटा ॥’

एवमन्यत्रापि ।

का नियामक बनाना ठीक नहीं किन्तु तब भी साहित्यदर्पणकार ने इनके आधार पर जो सुग्धा-भेद निर्दिष्ट किया है उसका एक विशेष कारण है और वह कारण एक शब्द में आलंकारिकों का विभाजन किंवा पारिभाषिकता-प्रवृत्ति ही है जिसका विकास साहित्यदर्पणकार के पहले से ही होता चला आ रहा है और जिसकी प्रेरणा को रोकना साहित्यदर्पणकार के लिये संभव नहीं हो सका है ।

अनुवाद — अब ‘मध्या’ का निरूपण किया जा रहा है—

‘मध्या’ वह (स्त्रीया) नायिका है जो रंग-द्विरंग की रतिलीलाओं में निपुण हो चुकी होती है, जिसमें कामपिपासा बढ़ती दिखायी दीया करती है, जिसका यौवन उभार पर रहा करता है, जिसे प्रणयालाप में कोई विशेष हिचक नहीं हुआ करती और जिसकी रति-लजा बहुत अधिक नहीं रहा करती । जैसे कि ‘विचित्रसुरता’ मध्या (जो कि ‘शृङ्गारतिलक’ की इस सूक्ति में चित्रित है)—

‘रति-लीलाओं में अत्यधिक कामोन्माद से भरी मृगनयनी ने अपने प्रियतम के प्रति कुछ ऐसी चतुराई दिखाई कि उसके पाले कवूतर, उसकी रति-कूजाओं को दोहराते, उसके चेले बनने को उतारू हो उठे ।’

इस उपर्युक्त सूक्ति को ही ‘प्ररूढस्मरा’ मध्या नायिका का भी चित्र मान सकते हैं ।

‘प्ररूढयौवना’ मध्या नायिका का चित्र यह रहा जो स्वरचित ही है—

‘इस सुन्दरी को देखो—इसकी आँखें खंजन (पक्षिविशेष) की आँखों से भी बढ़कर काली और सुन्दर हैं; इसके दोनों हाथ कमल से भी होड़ लगाये बैठे हैं; इसके उभरे उरोज करिकुम्भ के उभार को भी चुनौती दे रहे हैं; इसकी कान्ति स्वरणचम्पा के फूल का भी प्रतिनिधित्व कर बैठी है; इसकी वाणी अमृत टपका रही है और इसके कटाक्षों की छटा ! वह तो खिले नीलकमल की माला की ही भाँति वस्तुतः विचित्र है ।’

इसी प्रकार ‘ईषत्प्रगल्भवचना’ और ‘मध्यमत्रीडिता’ मध्या-नायिका के चित्र यत्र-तत्र चित्रित देखे जा सकते हैं ।

[प्रगल्भा-स्वीया-नायिका-निरूपण]

अथ प्रगल्भा—

स्मरान्धा गाढतारुण्या समस्तरतकोविदा ।

भावोन्नता दरव्रीडा प्रगल्भाक्रान्तनायका ॥ ६० ॥

स्मरान्धा यथा—

‘घन्यासि या कथयसि प्रियसंगमेऽपि

विश्रब्धचाटुकशतानि रतान्तरेषु ।

नीवीं प्रति प्रणिहिते तु करे प्रियेण

सख्यः शपामि यदि किञ्चिदपि स्मरामि ॥

गाढतारुण्या यथा—

‘अत्युन्नतस्तनमुरो नयने सुदीर्घे, वक्रे भ्रुवावतितरां, वचनं ततोऽपि ।

मध्योऽधिकं तनुरनूनगुरुनर्तिम्बो मन्दा गतिः किमपि चाद्भुतयौवनायाः ॥’

विमर्श—‘स्वीया’ नायिका का ‘मध्या’ रूप संस्कृत काव्य-साहित्य में यत्र-तत्र दिखायी पड़ता है। कालिदास और भवभूति जैसे महान् काव्य-नाट्यकारों ने शकुन्तला और सीता जैसी नायिकाओं के जो चित्र खींचे हैं वे ‘स्वीया’ नायिका की मुग्धता, प्रगल्भता और दोनों की सन्धि-दशा के ऐसे चित्र हैं जिन्हें किसी भी भाषा के साहित्य के लिये एक कलात्मक आदर्श माना जा सकता है। वस्तुतः ‘नायिका’ के इन्हीं विद्वच्चित्रों (Portraits) की अनुपम रमणीयता का यह प्रभाव है कि संस्कृत के काव्यकलाकारों ने इनकी भावमङ्गियों के अनुकरण अथवा अभिव्यञ्जन में, ‘नायिका’ के अनेकानेक ‘मुक्तकचित्र’ (Mimiature painting) प्रस्तुत कर दिखाये हैं। साहित्यदर्पणकार के स्वरचित ‘मुग्धा’ किं वा ‘मध्या’ चित्र संस्कृत काव्य-साहित्य के सुन्दर ‘मुक्तकचित्र’ हैं। यद्यपि इनमें कोई नवीनता नहीं और न कोई नयी कल्पना है किन्तु इनके चित्रकार के वर्णिकाभंग का चमत्कार हमें इनकी ओर बरबस अवश्य खींच लेता है।

अनुवाद—‘प्रगल्भा’ (स्वीया) नायिका का स्वरूप यह है—वह स्वीया नायिका, जिसमें स्मरोन्माद बढ़ती पर हो, जिसका यौवन पूरे उभार पर पहुँच गया हो, जिसमें रति-लीला के समस्त कौशल समा चुके हों, जिसके हाव-भाव पूर्णरूपेण विकसित हो चुके हों, जिसमें रति-लज्जा की थोड़ी ही मात्रा बच गयी हो और वस्तुतः जो रतिलीला में नायक को भी पछाड़ने की शक्ति रखने लगी हो, ‘प्रगल्भा’ नायिका कही जाया करती है।

जैसे कि ‘स्मरान्धा’ प्रगल्भा :—

‘अरी सखी ! तू तो सचमुच घन्य है क्योंकि रतिलीला के समय, नाना प्रकार की काम-केलियों के बीच-बीच में भी, तू तो बड़े धैर्य से प्रेमालाप कर सकती है ! लेकिन, क्या बतारुं सखियो ? तुम्हारी सौगन्ध ? मुझे तो—जैसे ही मेरे प्रियतम का हाथ मेरी नीवीं से छू जाय—ऐसा लगने लगता है मानो सब कुछ भूल गयी हूँ ।’

अथवा, जैसे कि ‘गाढतारुण्या’ प्रगल्भा :—

‘इस विचित्र यौवनवाली सुन्दरी का क्या कहना ! इसका वद्यःस्थल तो उभरे स्तनों से उभर उठा है, इसकी आँखें बढ़ी-बढ़ी लग रही हैं, इसकी भौंहें विचित्र बांकपन लिये हैं, इसकी बोलचाल की बांकपन इसकी टेढ़ी भौंहों से भी बढ़ी-चढ़ी लग रही है, इसकी

समस्तरतकोविदा यथा—

‘कचित्ताम्बूलाक्तः क्वचिदगुरुपङ्काङ्कमलिनः
क्वचिच्चूर्णोद्गारी क्वचिदपि च सालक्तकपदः ।
वलीभङ्गाभोगैरलकपतितैः शीर्णकुसुमैः
स्त्रियाः सर्वावस्थं कथयति रतं प्रच्छदपटः ॥’

भावोन्नता यथा—

‘मधुरवचनैः सभ्रभङ्गैः कृताङ्गुलितर्जनै-
रभसरचितैरङ्गन्यासैर्महोत्सवबन्धुभिः ।
असकृदसकृत्स्फारस्फारैरपाङ्गविलोकितै-
स्त्रिभुवनजये सा पञ्चेषोः करोति सहायताम् ॥’

स्वल्पपत्रीडा यथा—

‘धन्यासि या कथयसि—’ इत्यत्रैव (१६० पृ०)

आक्रान्तनायका यथा—

‘स्वामिन् भङ्गुरयालकं, सतिलकं भालं विलासिन् कुरु,
प्राणेश त्रुटितं पयोधरतटे हारं पुनर्योजय ।
इत्युक्त्वा सुरतावसानसमये सम्पूर्णचन्द्रानना
स्पृष्टा तेन तथैव जातपुलका प्राप्ता पुनर्मोहनम् ॥’

कमर बहुत पतली हो गयी है, इसके नितम्ब बड़े भारी दिखायी पड़ रहे हैं और इसकी मन्द चाल में एक विचित्र मोहकता बस गयी है ।’

अथवा, जैसे कि ‘समस्तरतकोविदा’ प्रगल्भा :—

‘इस सुन्दरी की यह विद्यावन की साधर तो इसकी चित्र-विचित्र रतिक्रीडा की घोषणा सी कर रही है—इस पर कहीं पान की पीक गिरी है, कहीं इसमें अगर के अङ्गराग के दाग पड़े हैं, कहीं इससे स्तनों के लेप का सौरभ निकल रहा है, कहीं इस पर पैरों के महावर के चिह्न लगे हैं, कहीं इस पर त्रिवली-भङ्ग की ललवटें दीख रही हैं और कहीं इस पर जूड़े में गुथे फूल बिखरे हैं ।’

अथवा ‘भावोन्नता’ प्रगल्भा :—

‘यह सुन्दरी तो ऐसी है कि अपनी मीठी-मीठी बातों, अपनी भौंहों की तरेरों, अपनी अङ्गुलियों के इशारों, अपनी सहसा रति-विलास को आमन्त्रित करने वाली, अङ्गभङ्गियों और अपनी रह-रह कर निकलती बाँकी चित्तवनों के बल पर कामदेव को त्रिशुवन-विजय के लिये प्रोत्साहित कर रही है ।’

अथवा ‘स्वल्पपत्रीडा’ प्रगल्भा नायिका :—

इसका स्वरूप तो ‘धन्यासि या कथयसि’ इत्यादि पूर्वोद्धृत सूक्ति में ही देखा जा सकता है ।

अथवा ‘आक्रान्तनायका’ प्रगल्भा :—

‘रतिक्रीडा का अन्त हुआ और पूर्ण चन्द्रानना सुन्दरी ने कहना प्रारम्भ किया—मेरे स्वामी ! सिर के बिखरे बालों को संवार दो; [मेरे आनन्द ! माथे की चिड़ी ठीक कर दो;

(मध्या और प्रगल्भा-स्वीया-नायिका के अवान्तर भेद)

मध्याप्रगल्भयोर्भेदान्तराण्याह—

ते धीरा चाप्यधीरा च धीराधीरेति षड्विधे ।

ते मध्याप्रगल्भे

('मध्या' के त्रिविध भेद : सोदाहरण निरूपण)

तत्र—

प्रियं सोत्प्रासवक्रोक्त्या मध्या धीरा दहेद्रुषा ॥ ६१ ॥

धीराधीरा तु रुदितैरधीरा परुषोक्तिभिः ।

तत्र मध्या धीरा यथा—

'तद्वितथमवादीर्यन्मम त्वं प्रियेति

प्रियजनपरिभुक्तं यद्दुदुःखं दधानः ।

मदधिवसतिमागाः कामिनां मण्डनश्री-

र्त्रजति हि सफलत्वं वल्लभालोकनेन ।'

मेरे प्राणनाथ ! स्तन पर दूटे लटकते हार को जोड़ दो । और जैसे ही उसके प्रेमी ने उसे छूभा कि बस, आनन्दविभोर हो कर पुनः रति-क्रेल के लिये तैयार हो उठी ।'

अनुवाद—यहां 'मध्या' और 'प्रगल्भा' दोनों के अन्य भेदों का निर्देश किया जा रहा है । ये उपर्युक्त (स्वीया) नायिकायें 'धीरा', 'अधीरा' और 'धीरा-धीरा' भेद से ६ प्रकार की हुभा करती हैं ।

यहां 'ते' (इन) का अभिप्राय 'मध्या' और 'प्रगल्भा' नायिकाओं का है (न कि मुग्धा का) ।

अनुवाद—यहां 'मध्या' के भेदों का निरूपण किया जा रहा है—

'मध्या' नायिकाओं में 'धीरा' वह नायिका है जो अपने प्रियतम पर अपना क्रोध खरी-खोटी सुनाकर प्रकट किया करती है । मध्या 'धीराधीरा' की पहचान यह है कि अपने प्रियतम पर यह अपना क्रोध रो-धो कर निकाला करती है और 'अधीरा' मध्या वह है जो कर्कश वचनों से अपने प्रेमी को चोट पहुँचाया करती है ।

इन उपर्युक्त त्रिविध मध्या-नायिकाओं में 'मध्या' धीरा का यह चित्र देखिये (जो कि महाकवि माघ की कृति है)—

'प्रियतम ! तुमने तो मुझसे सब ही कहा था कि तुम्हारी एक मात्र प्रेयसी मैं ही हूँ ! तभी तो तुम अपनी प्राण-प्रिया (मेरी सपत्नी) के पहने वस्त्र लपेट कर मेरे घर उसे दिखाने भाये थे । बात तो ठीक ही है कि तभी प्राणप्यारों का साज-शृङ्गार शोभा देता है जब कि उसे उनकी प्राणप्यारियां देख लें !'

[यहां जिस नायिका का चित्र खींचा गया है वह स्वीया नायिका है । यौवन और काम के उभार में उसकी मुग्धता हट चुकी है किन्तु प्रगल्भता का आक्रमण उस पर नहीं हो पाया है । मुग्धता और प्रगल्भता की सन्धि-दशा में पढ़ी यह नायिका (मध्या) परिहासपूर्वक अपने प्रियतम को ताना दे रही है ।]

मध्यैव धीराधीरा यथा—

‘वाले ! नाथ ! विमुञ्च मानिनि ! रुषं, रोषान्मया किं कृतं,
खेदोऽस्मासु, न मेऽपराध्यति भवान् सर्वेऽपराधा मयि ।
तत्किं रोदिषि गद्गदेन वचसा, कस्याप्रतो रुद्यते,
नन्वेतन्मम, का तवास्मि, दयिता, नास्मीत्यतो रुद्यते ॥’

इयमेवाधीरा यथा—

‘सार्धं मनोरथशतैस्तव धूर्त ! कान्ता
सैव स्थिता मनसि कृत्रिमहावरम्या ।
अस्माकमस्ति नहि कश्चिदिहावकाश-
स्तस्मात्कृतं चरणपातविडम्बनाभिः ॥’
(प्रगल्भा धीरा नायिका)

प्रगल्भा यदि धीरा स्याच्छन्नकोपाकृतिस्तदा ॥ ६२ ॥

उदास्ते सुरते तत्र दर्शयन्त्यादरान् बहिः ।

तत्र प्रिये ।

यथा—

धीराधीरा मध्या का उदाहरण यह है—

‘(किसी प्रेमी और प्रेमिका की प्रश्नोत्तरी-अमल्लशतक) प्रेमी-‘अरी नादान !’
(प्रेमिका) ‘नाथ !’ (प्रेमी) ‘अरी मानिनी ! क्रोध करना तो छोड़’ (प्रेमिका) ‘तुम पर
क्रोध करके सुझे क्या मिलेगा’ (प्रेमी) ‘मुझे बड़ा कष्ट हो रहा है’ (प्रेमिका) ‘आपने मेरा
क्या बिगाड़ा, सब अपराध तो मेरा है’ (प्रेमी) ‘तब रूंधे गले से क्यों रोती जा रही हो !’
(प्रेमिका) ‘भला मेरा कौन है जिसके भागे रोज़ !’ (प्रेमी) ‘अरी ! मेरे भागे तू रो-छो
रही है’ (प्रेमिका) ‘भला मैं तुम्हारी कौन होती हूँ !’ (प्रेमी) ‘तू ही तो मेरी प्राणप्यारी
है’ (प्रेमिका) ‘नहीं रही, हसीलिये तो रो रही हूँ ।’

[यहां मध्या धीराधीरा नायिका का जैसा मनोहर चित्रण है उसका अनुकरण नहीं
हो सकता ।]

मध्या अधीरा का यह उदाहरण देखिये—

‘अरे धूर्त ! मेरे पैरों पर गिरने का नाटक न रचो । अरे ! तुम्हारे हृदय में तो, तुम्हारी
रति-लीलाओं की एक सात्र लालसा, बस, वही बनावटी हाव-भाव चाली, तुम्हारे जैसे की
प्रेमिका बस रही है, भला मेरा वहां स्थान कहां !’

[यहां (स्वीया) मध्या अधीरा नायिका की सभी स्वाभाविक विशेषतायें बड़ी सरल
रेखाओं से चित्रित हैं ।]

अनुवाद—प्रगल्भा ‘धीरा’ नायिका वह है जो बनावटी हूँसी अपना क्रुद्ध स्वरूप
छिपाया करती है, अपने प्रेमी पर बनावटी प्रेम दिखाया करती है और अपने प्रेमी के साथ
रति-प्रसंग में उदासीन रहा करती है ।

यहां कारिका में ‘तत्र’ का अभिप्राय ‘प्रियतम के प्रति’ है ।

उदाहरण के लिये—

‘एकत्रासनसंस्थितिः परिहृता प्रत्युद्गमाद् दूरत-
स्ताम्बूलानयनच्छलेन रभसाश्लेषोऽपि संविधितः ।
आलापोऽपि न मिश्रितः परिजनं व्यापारयन्त्यान्तिके
कान्तं प्रत्युपचारतश्चतुरया कोपः कृतार्थीकृतः ॥’
(प्रगल्भा धीराधीरा नायिका)

धीराधीरा तु सोल्लुण्ठभाषितैः खेदयत्यमुम् ॥ ६३ ॥

अमुं नायकम् ।

यथा मम—

‘अनलङ्कृतोऽपि सुन्दर ! हरसि मनो मे यतः प्रसभम् ।
किं पुनरलङ्कृतस्त्वं सम्प्रति नखरक्षतैस्तस्याः ॥’
[प्रगल्भा अधीरा नायिका]

तर्जयेत्ताडयेदन्या—

अन्या अधीरा । यथा—‘शोणं वीक्ष्य मुखम्’ इत्यत्र । अत्र च सर्वत्र ‘रुषा’
इत्यनुवर्तते ।

‘इस चतुर प्रेमिका ने तो अपने प्रियतम पर अपना पूरा क्रोध निकाल लिया—जब उसका प्रियतम उसके पास बैठने आया तो वह दूर से ही उसकी अगवानी के बहाने, झटपट उठ खड़ी हुई, जब उसके प्रियतम ने बलात् उसका आलिङ्गन करना चाहा, तब वह पान लाने के बहाने दूर खिसक पड़ी और जब कि उसके प्रियतम ने उससे कुछ बात-चीत करनी चाही तब तो वह दास-दासियों से कुछ कहने-सुनने के बहाने उससे एक शब्द भी न बोली ।’

[अमरुशतक में चित्रित यह ‘प्रगल्भा धीरा’ चित्र स्वीया नायिका के व्यक्तित्व की एक विशेष अवस्था का बड़ा मनोरम चित्र है ।]

अनुवाद—प्रगल्भा धीराधीरा नायिका वह है जो कि अपने तानों और झिड़कियों से नायक को दुःखी बनाती रहती है ।

यहां कारिका में ‘अमुम्’ का अर्थ है—‘नायक को’ ।

उदाहरण के लिये मेरी यह स्वरचित सूक्ति—

‘मेरे सुन्दर ! तुम तो बिना किसी साज-शृंगार के ही मेरा चित्त चुराये रहते हो ! और अब का क्या कहना ! अब तो उस (किसी और प्रेमिका) के नखरुतों की शोभा तुम पर झूम रही है !’

[विश्वनाथ कविराज ने यहाँ प्रगल्भा धीराधीरा नायिका का बड़ा सुन्दर चित्र खींचा है ।]

अनुवाद—प्रगल्भा अधीरा नायिका की पहचान यह है कि वह अपने नायक को डराती-धमकाती रहा करती है और यथासमय उससे मार-पीट भी कर लेती है ।

यहां कारिका में ‘अन्या’ का अभिप्राय ‘अधीरा’ का है । उदाहरण के लिये; ‘शोणं वीक्ष्य मुखम्’ आदि (पूर्वोद्धृत) सूक्ति पर्याप्त है । यहां त्रिविध प्रगल्भा नायिकाओं के इस प्रकार के स्वभाव का कारण ‘नायक पर क्रोध’ ही है क्योंकि यहां ‘रुषा’ पद (कारिका ६१) की सर्वत्र अनुवृत्ति मानी गयी है ।

(मध्या-प्रगल्भा नायिकाओं के अन्य निमित्तक भेद)

—प्रत्येकं ता अपि द्विधा ।

कनिष्ठज्येष्ठरूपत्वान्नायकप्रणयं प्रति ॥ ६४ ॥

ता अनन्तरोक्ताः पद्भेदा नायिकाः ।

यथा—

‘दृष्ट्वैकासनसंस्थिते प्रियतमे पश्चादुपेत्यादरा-

देकस्या नयने पिघाय विहितक्रीडानुबन्धच्छलः ।

ईपद्विक्रितकन्धरः सपुलकः प्रेमोल्लसन्मानसा-

मन्तर्हासलसत्कपोलफलकां धूर्तोऽपरां चुम्बति ॥’

(‘स्वीया’ भेद-परिगणन)

मध्याप्रगल्भयोर्भेदास्तस्माद् द्वादश कीर्तिताः ।

मुग्धा त्वेकैव तेन स्युः स्वीयाभेदास्त्रयोदश ॥ ६५ ॥

अनुवाद—उपर्युक्त प्रत्येक प्रकार की मध्या किंवा प्रगल्भा नायिकाओं के भी दो-दो-भेद हुआ करते हैं जिनका कारण नायक के प्रेम की कनिष्ठता (न्यूनता) और ज्येष्ठता (अधिकता) है ।

यहां ‘ताः’ पद से पूर्व प्रतिपादित पदविध नायिकाओं (धीरा-धीराधीरा और अधीरा रूप से विभक्त मध्या और प्रगल्भा नायिकाओं) का अन्निप्राय समझा जाना चाहिये । जैसे कि—

‘इस धूर्त नायक ने जब एक आसन पर बठी अपनी दोनों प्रेमिकाओं को देखा तो बड़े प्रेम-पूर्वक पीछे से जाकर आंखमिचीनी खेलने के बहाने एक की तो आंख बंद कर दी और अपनी गर्दन घुमाकर, आनन्द से रोमाञ्चित होते हुये, प्रेमोल्लास में पगी और प्रसन्नता से फूली न समाती दूसरी का मुँह चूम लिया ।’

[यहां अमरुशतक की इस सूक्ति में जिस प्रेम का वर्णन है उसमें नायक के प्रेम की कनिष्ठता और ज्येष्ठता का पूरा चित्र उतरा हुआ है ।]

अनुवाद—इस प्रकार यह स्पष्ट है कि मध्या और प्रगल्भा नायिकायें बारह प्रकार की हुआ करती हैं । और यह तो पहले ही बताया जा चुका है कि ‘मुग्धा’ नायिका एक प्रकार की ही है । इस प्रकार स्वीया नायिका के तेरह भेद सिद्ध हुये ।

विमर्श—दशरूपककार ने भी ‘स्वीया’ नायिका के तेरह भेदों का परिगणन किया है—

‘द्वेषा ज्येष्ठा कनिष्ठा चेत्यसुग्धा द्वादशोदिताः । मध्याप्रगल्भाभेदानां प्रत्येकं ज्येष्ठाक-निष्ठात्वभेदेन द्वादश भेदा भवन्ति । सुग्धा त्वेकरूपैव (दशरूपक २. २०)

यही बात श्रीशिकुभूपालप्रणीत रसार्णव सुधाकर (१म विलास-१०५) की इन पंक्तिओं में भी प्रतिपादित है—

‘धीराधीरादिभेदेन मध्याप्रौढे त्रिधा त्रिधा ।

ज्येष्ठाकनिष्ठाभेदेन ताः प्रत्येकं द्विधा द्विधा ॥

मुग्धा त्वेकविधा चैवं सा त्रयोदशोदिता ।’

('परकीया'-नायिका : भेदनिर्देश)

परकीया द्विधा प्रोक्ता परोढा कन्यका तथा ।

तत्र—

यात्रादिनिरताऽन्योढा कुलटा गलितत्रया ॥ ६६ ॥

यथा—

'स्वामी निःश्वसितेऽप्यसूयति, मनोजिघ्रः सपत्नीजनः,
श्वश्रुरिङ्गितदैवतं नयनयोरीहालिहो यातरः ।
तद्दूरादयमञ्जलिः किमधुना दृग्भङ्गिभावेन ते,
वैदग्धीमधुरप्रबन्धरसिक ! व्यर्थोऽयमत्र श्रमः ॥'

अत्र हि मम परिणेताऽन्नाच्छादनादिदातृतया स्वाम्येव न तु वल्लभः । त्वं तु वैदग्धीमधुरप्रबन्धरसिकतया मम वल्लभोऽसीत्यादिव्यङ्ग्यार्थवशादस्याः परनायकविषया रतिः प्रतीयते ।

कन्या त्वजातोपयमा सलज्जा नवयौवना ।

अस्याश्च पित्राद्यायत्तत्वात्परकीयान्वम् । यथा मालतीमाधवादौ मालत्यादिः ।

अनुवाद—'परकीया' नायिका के दो भेद हुआ करते हैं—(१) परोढा (पर-परिणीता) और (२) कन्यका (अपरिणीता) ।

इन द्विविध 'परकीया' नायिकाओं में 'परोढा' (पर-परिणीता) नायिका वह है जो यात्रा (मेला) आदि की शौकीन हुआ करती है, दूसरे लोगों से प्रेम-प्रसङ्ग रखा करती है और जिसे किसी से भी बातचीत अथवा संग-साथ में कोई लज्जा नहीं हुआ करती । जैसे कि—

'अरे चतुर चितचोर ! तुम्हारी लुभावनी चितवनों से अब कुछ नहीं बनता । अब तो मेरा पति मेरी सांस की आवाज पर भी खीझ उठता है; मेरी सौतों का यह हाल है कि मेरे मन की बात सूँघती रहा करती हैं; मेरी सास का क्या पूछना ! वह तो मेरे सभी हशारों को मानो किसी देवी की भाँति ताड़ लिया करती है और मेरी देवरानी तथा जेठानी का क्या कहना ! वे तो मेरी आँखों की सभी हरकतों को पहचान चुकी हैं । अब तो बस, मैं तुम्हें हाथ जोड़ती हूँ, अब मेरे यहाँ तुम्हारा आना-जाना ठीक नहीं !'

यहाँ जिस प्रकार की 'रति' अभिव्यक्त हो रही है वह (स्वनायक-विषयक नहीं अपि तु) परनायक-विषयक है । ऐसा क्यों ? इसलिये कि यहाँ नायिका अपने परिणेता (पति) को 'स्वामी' कह रही है न कि 'वल्लभ' (प्रियतम) । यहाँ नायिका का 'स्वामी' तो वह है जो कि उसके लिये खाने-पीने और पहनने-ओढ़ने आदि की सुविधायें जुटाने में लगा हुआ है और 'वल्लभ' (प्रियतम) वह जिसके लिये उसके मुँह से 'वैदग्धीमधुर-प्रबन्धरसिक' का सम्बोधन निकल रहा है । अब यह निगूढ़ व्यङ्ग्य अन्ततोगत्वा इसी परमरमणीय व्यङ्ग्यार्थ में घुलमिल जाता है कि यहाँ नायिका परपुरुष के प्रेम में पगी है ।

इसके अतिरिक्त 'कन्यका' वह परकीया नायिका है जो नवयुवती और लज्जाशील हुआ करती है तथा अविवाहित है ।

'कन्या' को परकीया कहने का अभिप्राय यह है कि यह अपने माता-पिता के

('सामान्या' नायिका-विरहप्रयग)

धारा कलाप्रगल्भा स्याद्वैश्या सामान्यनायिका ॥ ६७ ॥

निर्गुणानपि न द्वेषि न रज्यति गुणिव्वपि ।

वित्तमात्रं समालोक्य सा रागं दर्शयेद्ब्रह्मिः ॥ ६८ ॥

काममर्झीकृतमपि परिक्षीणधनं नरम् ।

मात्रा निःसारयेदेवा पुनःसंधानकाङ्क्षया ॥ ६९ ॥

तस्मिन्नाः पण्डका मूर्खाः सुखप्राप्तधनास्तथा ।

लिङ्गिनश्छन्दकामाद्या अस्याः प्रायेण बहूमाः ॥ ७० ॥

एषापि सदानायत्ता कापि सत्यानुरागिणी ।

रक्तायां वा विरक्तायां रतमस्या सुदुर्लभम् ॥ ७१ ॥

पण्डको वातपाण्डुवादिः । छत्रं प्रच्छत्रं ये कामयन्ते ते छत्रकामाः । तत्र रागहीना यथा लटकमेतकादौ नदनमञ्जरीदिः, रक्ता यथा मृच्छकटिकादौ वसन्तसेनादिः ।

बह में रहा करनी है 'कन्या' परकीया नायिका का स्वरूप 'माहतीभाव' आदि प्रकरणों में विहित 'माहती' आदि के चित्र में देखा जा सकता है ।

अनुवाद—'सामान्या' वह नायिका है जो रतिकलाकुशल किंवा संगीतादि कलाओं में परिगणन हुआ करती है तथा जिसे साधारणतया 'वैश्या' कहा करते हैं । यह नायिका न तो गुणहीन पुरुषों से द्वेष करती है और न गुणी लोगों के प्रेम में पग जाती है । यह केवल धनसम्पत्ति देखकर किसी से भी बाहरी प्रेम प्रकट किया करती है । इसके लिये यह स्वभाविक है कि अपने किसी भी प्रेमी वनी व्यक्ति को, यदि वह निर्धन हो जाय, अपनी ना के द्वारा अपने वर से बाहर निकलवा दे और यदि पुनः वह धनी बन जाय तो उससे पुनः प्रेम करने के लिये स्वयं तन्मुख बन बैठे । इस नायिका के प्रेमी प्रायः ऐसे लोग हुआ करते हैं जैसे कि—चोर, नपुंसक, मूर्ख, विना मेहनत के धन पानेवाले, संन्यासी (अथवा ब्रह्मचारी), अपने प्रेमी (प्रच्छन्नकामुक) आदि-आदि । कभी-कभी ऐसा भी हुआ करता है कि इस प्रकार की नायिका, सदानुर हो कर, किसी के प्रति सच्चा प्रेम भी रखने लग जाती है । ऐसी नायिका के साथ चाहे वह अनुरागवती हो या विरक्त हो, रति-प्रसङ्ग की वान बड़ी कठिन हुआ करती है ।

यहां काविका में 'पण्डक' का अन्वय 'वातिक पण्डक अथवा नपुंसक' (वाचश्लि-श्लोपाद् रूपों से अथवा साके गतौ वातिकपण्डकः सः—चरक, २ य अथ्याय) से है । 'छत्रकामा' का अन्वय उन लोगों से है जो कि छिप-छिपकर स्त्रीप्रसङ्ग के दृष्टिकुल हुआ करते हैं । 'रागहीना' सामान्या (वैश्या) नायिका के वदाहरण 'लटकमेतक' आदि प्रहसन-रूपों में 'नदनमञ्जरी' आदि हैं और 'रक्ता' सामान्या (वैश्या) नायिका को 'मृच्छकटिक' आदि प्रकरणरूपों में विहित 'वसन्तसेना' आदि के चित्र के आधार पर देखा जा सकता है ।

(उपर्युक्त नायिकाओं के अवस्था-भेद से अन्यान्य भेद-प्रभेद)

पुनश्च—

अवस्थाभिर्भवन्त्यष्टावेताः षोडशभेदिताः ।
स्वाधीनभर्तृका तद्वत्खण्डिताऽथामिसारिका ॥ ७२ ॥
कलहान्तरिता विप्रलब्धा प्रोषितभर्तृका ।
अन्या वासकसज्जा स्याद्विरहोत्कण्ठिता तथा ॥ ७३ ॥
(१) स्वाधीनभर्तृका

तत्र—

कान्तो रतिगुणाकृष्टो न जहाति यदन्तिकम् ।
विचित्रविभ्रमासक्ता सा स्यात्स्वधीनभर्तृका ॥ ७४ ॥
यथा—‘अस्माकं सखि वाससी—’ इत्यादि ।
(२) खण्डिता
पार्श्वमेति प्रियो यस्या अन्यसंयोगविहितः ।
सा खण्डितेति कथिता धीरैरीर्ष्याकषायिता ॥ ७५ ॥

अनुवाद—इसके अतिरिक्त उपर्युक्त १६ प्रकार की नायिकाओं (१३ प्रकार की स्वीया, २ प्रकार की परकीया, १ प्रकार की साधारणी अथवा सामान्या) के भी, अवस्था-भेद से, आठ-आठ भेद हैं। जैसे कि—(१) स्वाधीनभर्तृका, (२) खण्डिता, (३) अभिसारिका, (४) कलहान्तरिता, (५) विप्रलब्धा, (६) प्रोषितभर्तृका, (७) वासकसज्जा और (८) विरहोत्कण्ठिता ।

अनुवाद—इन अष्टविध नायिकाओं में—

‘स्वाधीनभर्तृका’ वह नायिका मानी जाया करती है जिसका प्रणयी उसके प्रेम की डोर में बँधा हुआ उसे छोड़कर कहीं अन्यत्र नहीं जा सकता है। इसके अतिरिक्त इसकी यह भी विशेषता है कि (नायक के प्रति) इसके विविध विलास बड़े विचित्र और अनोरञ्जक हुआ करते हैं ।

उदाहरण के लिये—‘अस्माकं सखि वाससी’ आदि पूर्वोद्धृत सूक्ति पर्याप्त है ।

विमर्श—नाट्याचार्य भरत मुनि के अनुसार ‘स्वाधीनभर्तृका’ नायिका का यह स्वरूप है—

‘सुरतादिरसैर्बद्धो यस्याः पार्श्वगतः प्रियः ।

सामोदे गुणसंयुक्ता भवेत् स्वाधीनभर्तृका ॥ (नाट्यशास्त्र : २४-२०७)

अर्थात् ‘स्वाधीनभर्तृका’ नायिका के व्यक्तित्व की यह विशेषता है कि उसका प्रणयी सदा उसके प्रेम का मिखारी बना रहता है और उसके समस्त प्रेम-प्रसङ्ग से उसके प्रेमी के लिये आनन्द का स्रोत उमड़ता रहता है ।

वस्तुतः इसीलिये संस्कृत के कवि और नाटककार ‘स्वाधीनभर्तृका’ के वर्णन और अङ्कन में उसकी इन विशेषताओं पर ध्यान रखा करते हैं—

विचिन्नोज्ज्वलवेपा च प्रमोदोद्योतितानना ।

उदीर्णशोभातिशया कार्या स्वाधीनभर्तृका ॥ (नाट्यशास्त्र : २४-२१७)

अनुवाद—काव्यमर्मज्ञ उस नायिका को ‘खण्डिता’ कहा करते हैं जिसका हृदय अपने

यथा—‘तदवितथमवादीः’ इत्यादि ।

(६) अभिसारिका : स्वरूप किं वा प्रकार-निरूपण)

अभिसारयते कान्तं या सन्सथवशंवदा ।

स्वयं वाभिसरत्येषा धीरैरुक्ताभिसारिका ॥ ७६ ॥

क्रमाद्यथा—

न च मेऽवगच्छति यथा लघुतां करुणां यथा च कुरुते स मयि ।

निपुणं तथैनमभिगम्य वदेरभिदूति कंचिदिति संदिदिशे ॥

प्रेमी के प्रति इसलिये ईर्ष्या-से कलुषित हो जाया करता है क्योंकि वह अपनी किसी दूसरी प्रेमिका के साथ अपने प्रेम-सम्भोग को सूचित करने वाली वेष-भूषा में उसके पास आया-जाया करता है ।

उदाहरण के लिये, ‘तदवितथमवादीः’ आदि सूक्ति स्मरणीय है ।

विमर्श—नाट्याचार्य भरत मुनि ने ‘खण्डिता’ नायिका का यह स्वरूप-विमर्श किया है (नाट्यशास्त्र : अभिनव भारती २२-२१७)

‘व्यासङ्गादुचिते यस्या वासके नागतः प्रियः ।

तदनागमदुःखार्त्ता खण्डिता सा प्रकीर्तिता ॥’

अर्थात् ऐसी कोई भी नायिका ‘खण्डिता’ हो सकती है जिसका प्रेमी, अपनी किसी दूसरी प्रेमिका के साथ प्रेम-प्रसङ्ग में पड़े रहने के कारण, निश्चित समय पर भी, उसके पास नहीं आ पाता और जिसे इस प्रकार की विरह-वेदना समय-समय पर दुःखित किया करती है ।

वस्तुतः यही बात ‘नाट्यदर्पण’ (४ र्थ विवेक) की निम्नोद्धृत ‘खण्डिता’-परिभाषा से सिद्ध होती है—

‘खण्डिता खण्डयत्यन्यासक्त्या वा वासकमीर्ष्यिता’ अपरस्यभिष्वङ्गादुचितं वासकर्म कुर्वाणेऽसूयावती खण्डिता ।

अर्थात् ‘खण्डिता’ वह नायिका है जो अपने प्रेमी के प्रति इसलिये ईर्ष्या भाव रखा करती है क्योंकि वह, अपनी अन्य प्रेमिका के प्रेम-प्रसङ्ग की सूचना देते हुये, उसके पास वासोपचार के लिये (वासक-वासयति तत्र स्थाने रात्रिमिति वासः) आया करता है ।

साहित्यदर्पणकार का खण्डिता-लक्षण उपर्युक्त नाट्याचार्यों के ‘खण्डिता’ विवेक की अपेक्षा दशरूपककार की इस ‘खण्डिता’ परिभाषा से अधिक प्रभावित प्रतीत हो रहा है —

‘ज्ञातेऽन्यासङ्गविकृते खण्डितेर्ष्याकषायिता ।’

यथा—

‘नवनखपदमङ्गं गोपयस्यंशुकैः

स्थगयसि पुनरोष्ठं पाणिना दन्तदष्टम् ।

प्रतिदिशमपरस्त्रीसंगंशंसी विसर्पन्

नवपरिमलिनन्धः केन शक्यो वरीतुम् ॥’ (दशरूपककार २-२५)

अनुवाद — काव्य-कोविदों की दृष्टि में ‘अभिसारिका’ वह नायिका हुआ करती है जो कि काम के वश में पड़ी या तो अपने प्रणयी को अपने पास बुलाया करती है या स्वयं अपने प्रणयी के पास पहुँचा करती है ।

जैसे कि, अपने प्रेमी को अपने पास बुलानेवाली ‘अभिसारिका’ जो कि ‘शिशुपाल-वध’ के महाकवि की इस सूक्ति में चित्रित है—

‘किसी नायिका ने अपने सामने खड़ी अपनी दूती को कहा—‘अरी ! तू उसके पास

‘उत्क्षिप्तं करकङ्कणद्वयमिदं, बद्धा दृढं मेखला,
यत्नेन प्रातिपादिता सुखरयोर्मञ्जीरयोर्मूकता ।
आरब्धे रभसान्मया प्रियसांख ! क्रीडाभिसारोत्सवे,
चण्डालस्तिमिरावगुण्ठनपटक्षेपं विधत्ते विधुः ॥’

संलीना स्वेषु गात्रेषु सूक्रीकृतविभूषणा ।
अवगुण्ठनसंवीता कुलजाऽभिसरेद्यदि ॥ ७७ ॥
विचित्रोज्ज्वलवेषा तु रणन्नूपुरकङ्कणा ।
प्रमोदस्मेरवदना स्याद्वेश्याऽभिसरेद्यदि ॥ ७८ ॥
मदस्खलितसंलापा विभ्रमोत्फुल्ललोचना ।
आविद्भ्रगतिसंचारा स्यात्प्रेष्याऽभिसरेद्यदि ॥ ७९ ॥

तत्राद्ये ‘उत्क्षिप्तम्’ इत्यादि । अन्ययोः ऊह्यमुदाहरणम् ।

प्रसङ्गादभिसारस्थानानि कथ्यन्ते—

क्षेत्रं वाटी भग्नेदवालयो दूतीगृहं वनम् ।

जाना और उससे ऐसी बातचीत करना जिसमें उसे मेरी हीनता (काम-परवशता) का भी पता न चल पावे और वह मेरे पास आकर मुझे आनन्दविभोर भी कर दे ।’

और इसी प्रकार, स्वयं अपने प्रेमी के पास पहुँच जानेवाली ‘अभिसारिका’ (जिसे निम्न सूक्ति में विव्रित देख सकते हैं)—

‘भरी सखी ! क्या बताऊँ, जैसे ही मैंने अपने हाथ के कंगनों को ऊपर चढ़ाया, अपनी करघनी को कसकर बांधा (जिसमें वह बज न उठे), अपने सुखर मञ्जीरों का बजना श्रुत किया और बड़ी उमङ्ग में अपने प्रियतम से मिलने को तैयार हुई कि चण्डाल चन्द्रमा ने अंधेरे के परदे को हटाना प्रारम्भ कर दिया ।’

‘अभिसारिका’ के अभिसार कई ढंग के होते हैं— यदि कोई कुलजा (स्वीया) नायिका अभिसार करती है तो लजा के भार से दबी दीख पड़ती है, अपने अलङ्कारों को झंकार से बचाती रहा करती है और घूँघट की ओट में अपने आप को छिपाने में लगी रहती है । वेश्या (सामान्या नायिका) का अभिसार एक और ही ढंग का है । उसकी वेश-भूषा तो रंग-विरंग की होती है, उसके कंकण और नूपुर बजते चला करते हैं और उसके मुख पर आनन्द की हंसी अठखेलियाँ करती दिखायी पड़ा करती हैं । जिसे ‘प्रेष्या’ (अनुचरी) कहते हैं उसका अभिसार (प्रियमिलन) और ही प्रकार का है—कामोन्माद उसकी बातचीत में बेढंगापन भर दिया करता है, विभ्रमविलास उसकी आंखों की हंसी में स्पष्ट झलका करता है और उसकी चालढाल पुरु विचित्र मस्ती से भरी दिखायी दिया करती है ।

जैसे कि पहले अर्थात् ‘कुलजाभिसार’ का दर्शन ‘उत्क्षिप्तम्’ आदि सूक्ति में किया जा सकता है और ‘वेश्याभिसार’ किं वा ‘प्रेष्याभिसार’ के दृष्टान्त स्वयं (संस्कृत काव्य-नाट्य-साहित्य में) यत्र-तत्र दृढ़े जा सकते हैं ।

यहाँ जैसा कि स्पष्ट है, अभिसार का प्रसंग निकल पड़ा है । अतएव अभिसरण के स्थान का भी निर्देश कर दिया जाता है । अभिसरण के आठ स्थान हैं—(१) खेत

मालापञ्चः स्मशानं च नद्यादीनां तटी तथा ॥ ८० ॥
एवं कृताभिसारणां पुंश्र्वलीनां विनोदने ।
स्थानान्यद्यौ तथा ध्वान्तच्छन्ने कुत्रचिदाश्रये ॥ ८१ ॥

(४) कलहान्तरिता

चाटुकारमपि प्राणनाथं रोषादपास्य या ।
पश्चात्तापमवाप्नोति कलहान्तरिता तु सा ॥ ८२ ॥

यथा सम तातपादानाम्—

‘नो चाटुश्रवणं कृतं, न च ह्यशा हारोऽन्तिके वीक्षितः,
कान्तस्य प्रियहेतवे निजसखीवाचोऽपि दूरीकृताः ।
पादान्ते विनिपत्य तस्मिन्मसौ गच्छन्मया मूढया
पाणिभ्यामवन्वय हन्त ! सहसा कण्ठे कथं नापितः ॥’

(२) बगीचा, (३) टूटे-फूटे मन्दिर, (४) दूर्वागृह, (५) वन, (६) सूना स्थान, (७) स्म-
शान, (८) नदी आदि का तट और साथ ही साथ कोई अंधेरी जगह ।

विमर्श—भारत मुनि के नाट्यशास्त्र (अध्याय २२-२२६-२३१) में ‘अभिसरण’ का यह
स्वरूप प्रतिपादित है—

‘वेश्यायाः कुलजायाश्च प्रेत्यायाश्च प्रयोक्तृभिः ।
पुनिर्भावविशेषैस्तु कर्त्तव्यमभिसारणम् ॥
समया सृष्टुचेष्टा च तथा परिजनावृता ।
नासाभरणविभ्राङ्गी गच्छेद्द्वेषयाङ्गना शनैः ॥
संलीना स्वेषु गात्रेषु व्रस्ता विनमितानना ।
अवगुण्टनसंवीता गच्छेत् कुलजाङ्गना ॥
मदस्त्वलितसंलापा विभ्रमोत्फुल्लोचना ।
आविद्धगतिसञ्चारा गच्छेत् प्रेत्या समुद्धतम् ॥
गत्वा सा चेद् यदा तत्र परयेत्सुष्ठं प्रियं तदा ।
अनेन तूपचारेण तस्य कुर्यात् प्रबोधनम् ॥
अलङ्कारेण कुलजा वेश्या गन्धैस्तु शीतलैः ।
प्रेत्या तु वस्त्रव्यजनैः कुर्यात् प्रतिबोधनम् ॥’

यहां यह स्पष्ट है कि साहित्यदर्पणकार ने अभिसार की प्राचीन परम्परा का ही पुनरुल्लेख
किया है ।

अनुवाद—‘कलहान्तरिता’ उस नायिका को कहते हैं जो कि प्रणयप्रार्थना करनेवाले
भी प्रियतम को रोषपूर्वक निराहृत कर दिया करती है और फिर स्वयं पड़ताया करती है ।

उदाहरणार्थ, मेरे पूज्य पितृचरण की यह सुक्ति देखी जाय—

‘अब क्या किया जाय ! मैंने प्रियतम की प्रणययाचना भी न सुनी, उनके दिव्ये
प्रेमोपहाररूप कण्ठहार पर निगाह भी न डाली, उनकी हितचिन्ता में तत्पर अपनी सखी
की बातों को भी सुनी-अनसुनी कर दी और परिणाम क्या हुआ ! वे मेरे पैरों पर भी

(५) विप्रलब्धा

प्रियः कृत्वापि संकेतं यस्या नायाति संनिधिम् ।

विप्रलब्धा तु सा ज्ञेया नितान्तमवमानिता ॥ ८३ ॥

यथा—

‘उत्तिष्ठ दूति, यामो यामो यातस्तथापि नायातः ।

याऽतः परमपि जीवेज्जीवितनाथो भवेत्तस्याः ॥’

(६) प्रोषितभर्तृका

नानाकार्यवशाद्यस्या दूरदेशं गतः पतिः ।

सा मनोभवदुःखार्ता भवेत्प्रोषितभर्तृका ॥ ८४ ॥

गिरे, किन्तु अपनी मूढ़ बुद्धि को क्या कहूँ? उन्हें उलटे पांव चल पड़ते देखकर भी, ओह! न मालूम मुझे क्या हो गया कि मैं अपने हाथों से उन्हें रोककर उनके गले से न लिपट पड़ी।’

विमर्श—नाट्यशास्त्रकार भरत मुनि के अनुसार ‘कलहान्तरिता’ का स्वरूप यह है—

‘ईर्ष्याकलहनिष्क्रान्ते यस्या नागच्छति प्रियः ।

सामर्षवशसंप्राप्ता कलहान्तरिता भवेत् ॥’

और इसका वस्तुतः यही अभिप्राय नाट्यदर्पणकार ने भी लिया है—

‘ईर्ष्याकलहनिष्क्रान्ते कलहान्तरिताऽर्तिमाक्, ईर्ष्याकलहेन तत्समीपान्निष्क्रान्ते तत्स-
विधमनागच्छति प्रिये पीडावती कलहान्तरिता । अत्रेर्ष्याया कलहपूर्वकं परस्परमसंयोगा-
भिलाषः । पूर्वत्र तु नायिका समागमार्थिनी कलहाभावात्, किन्तु अन्यासङ्गिनि प्रिये
ईर्ष्यामात्रवतीति विशेष इति ।’

अर्थात् ‘कलहान्तरिता’ के व्यक्तित्व की जो विशेषता है वह ‘खण्डिता’ के व्यक्तित्व में नहीं रहा करती। ‘कलहान्तरिता’ तो कलह के कारण प्रियतम के प्रेम-संगम के प्रति निरमिलाष रहा करती है किन्तु ‘खण्डिता’ का स्वभाव यह है कि किसी प्रकार के कलह के न होने के कारण, उसे प्रिय-संगम की अभिलाषा लगी रहती है। ‘कलहान्तरिता’ अपने किये पर पश्चात्ताप करती है किन्तु ‘खण्डिता’ अपने प्रियतम पर ईर्ष्या रखती है।

अनुवाद—‘विप्रलब्धा’ वह नायिका है जो अपने आप को इसलिये अपमानित माना करती है क्योंकि उसका प्रेमी, स्वयं प्रेम-मिलन का संकेत देकर भी, उसके पास नहीं आ पाता। जैसे कि—

‘अरी दूती! उठ, चल अब चलें, उनके आने का समय आ पहुँचा किन्तु वे नहीं आये। अब इतना सब होने पर भी जो जीवित रहे उसी के वे प्राणनाथ होने लायक हैं (मेरे भला प्राणनाथ क्योंकर होने लगे!)।’

विमर्श—नाट्याचार्य भरतमुनि ने ‘विप्रलब्धा’ का यह लक्षण किया है—

‘यस्याः दूती प्रियः प्रेय दृत्वा संकेतमेव वा ।

नागतः कारणेनेह विप्रलब्धा तु सा भवेत् ॥’ (नाट्यशास्त्र २२.२१८)

यहाँ विश्वनाथ कविराज ने भरत मुनि के ही ‘विप्रलब्धा’-लक्षण का अनुसरण किया है।

अनुवाद—‘प्रोषितभर्तृका’ वह नायिका है जो कि, किसी कार्यवश, अपने प्रियतम के परदेश चले जाने के कारण, कामवेदना से व्यथित रहा करती है।

यथा—

‘तां जानीयाः परिमितकथां जीवितं मे द्वितीयं
दूरीभूते नयि सहचरे चक्रवाकीमिवैकाम् ।
गाढोत्कण्ठां गुण्यु दिवसेष्वेषु गच्छत्सु बालां
जातां मन्ये शिशिरमयितां पद्मिनीं वान्यरूपाम् ॥’

(७) वासकसजा

कुरुते मण्डनं यस्याः सज्जिते वासवेश्मनि ।
सा तु वासकसजा स्याद्विदितप्रियसङ्गमा ॥ ८५ ॥

यथा राघवानन्दानां नाटक—

‘विदूरे कैदूरे कुरु, करयुगे रत्नवलये-
रत्नं, गुर्वी श्रीवामरणलतिकेयं किमनया ।
नवामेकामेकवल्लिमयि मयि त्वं विरचये-
ने नेपथ्यं पथ्यं बहुतरमनङ्गोत्सवविधौ ॥’

उदाहरण के लिए (महाकवि कालिदास के नेवदूत में चित्रित यक्षिणी का प्रोषितमर्तृका-रूप) ।

‘हे नेव ! चक्रवाक के विरह में चकई की भांति, मेरे विरह में विह्वल किंवा मरणासन्न मेरी प्यारी को, तुम, मेरे प्राणों का एकमात्र आधार समझना । जब तुम उसे देखोगे तब दुर्गहें ऐसा लगेगा जैसे, इन विरह के लम्बे-लम्बे दिनों के बीतते, मिलन-वेला की बढ़ी-चढ़ी उत्कण्ठा में पड़ी, मेरी वह प्यारी, पाले से पीड़ित पद्मिनी की भांति, दीन-हीन किं वा किंकर्तव्यविमूढ़ बनी हुई है ।’

विमर्श—नाट्यशास्त्रप्रवर्तक आचार्य भरत ने ‘प्रोषितमर्तृका’ का यही स्वरूप-निरूपण किया था—

‘नानाकार्याणि सन्वाय यस्या वै प्रोषितः प्रियः ।

सा रुढालककेशान्ता भवेत् प्रोषितमर्तृका ॥’ (नाट्यशास्त्र २२-२९९.)

अनुवाद—‘वासकसजा’ वह नायिका है जो, अपने सजे-धजे रंगमहल में, अपनी स्त्रियों द्वारा सजायी जाया करती है और अपने प्रियतम से मिलने की प्रतीक्षा में पड़ी रहा करती है । उदाहरण के लिये, श्रीराघवानन्द महापात्र विरचित नाटक में चित्रित यह वासकसजा चित्र—

‘अरी सखी ! इन बाजूबन्दों को हटा, हाथों के इन रत्न-कण्डूओं का क्या काम ! गले की इस भारी हँसुली की क्या जरूरत ! करी ! बस, तू मुझे मोतियों की एक लकी दे दे । मुझे तो अपने प्रियतम के साथ प्रेमोत्सव मनाना है, ऐसे समय मुझे किसी तरह की सजावट दीक नहीं लगती ।’

विमर्श—भरतमुनि के अनुसार ‘वासकसजा’ का यह स्वरूप है—

‘रचिते वासके या तु रतिसंभोगालासा ।

मण्डनं कुरुते हृष्टा सा वै वासकसज्जिका ॥’

(नाट्यशास्त्र २२-२१३)

(८) विरहोत्कण्ठिता

आगन्तुं कृतचित्तोऽपि दैवान्नायाति यत्प्रियः ।

तदनागमदुःखार्ता विरहोत्कण्ठिता तु सा ॥ ८६ ॥

यथा—

किं रुद्धः प्रियया कयाचिदथवा सख्या ममोद्वेजितः,
किं वा कारणगौरवं किमपि, यन्नाद्यागतो वल्लभः ।

इत्यालोच्य मृगीदृशा करतले विन्यस्य वक्त्राम्बुजं
दीर्घं निःश्वसितं, चिरं च रुदितं, क्षिप्ताश्च पुष्पस्रजः ॥'

(पूर्वोक्त नायिका-भेद संकलन)

इति साष्टाविंशतिशतमुत्तममध्याधमस्वरूपेण ।

चतुरधिकाशीतियुतं शतत्रयं नायिकाभेदाः ॥ ८७ ॥

इह च 'परस्त्रियौ कन्यकान्योढे संकेतात्पूर्वं विरहोत्कण्ठिते, पश्चाद्विदूषका-

'वासक' का अभिप्राय है मिलन की रात के प्रेमोपचार का । भरतमुनि ने ये ६ 'वासक' बताये हैं -

'परिपाट्यां फलार्थे वा नवे प्रसव एव वा ।
दुःखे चैव प्रमोदे च षडेते वासकाः स्मृताः ॥
उचिते वासके स्त्रीणामृतुकालेऽपि वा बुधैः ।
द्वेष्याणामथवेशानां कर्त्तव्यमुपसर्पणम् ॥'

(नाट्यशास्त्र : २२-२०९, २१०)

इस प्रकार 'वासक' के लिये 'सज्जिता' नायिका 'वासकसज्जा' नायिका हुई ।

अनुवाद—'विरहोत्कण्ठिता' वह नायिका है जिसका प्रियतम, उससे मिलने के लिए उत्सुक होने पर भी, देववश, उससे नहीं मिल पाता और इसलिये जिसे वियोग की व्यथा विह्वल बना दिया करती है ।

जैसे कि—'वह मृगनयनी सोचने लगी—'क्या दूसरी प्रियसी ने उन्हें रोक लिया ! क्या मेरी सखी ने तो उन्हें तंग नहीं किया । क्या कोई ऐसा काम उन्हें आ पड़ा जो न टालते बना हो । वे क्यों न भा सकें ।' और तब उसने अपने कमलमुख को हथेलियों में छिपा, लम्बी साँस ले, बहुत देर तक रोया-घोया और फूलों के हार उतार फेंके ।'

विमर्श—नाट्यशास्त्रकार ने 'विरहोत्कण्ठिता' का यह स्वरूप निर्दिष्ट किया है—

'अनेककार्यव्यासङ्गाद् यस्या नागच्छति प्रियः ।

'तदनागतदुःखार्ता विरहोत्कण्ठिता तु सा ॥'

(नाट्यशास्त्र : २२-२१४)

अनुवाद— अब यदि उपर्युक्त नायिका-भेदों का परिगणन किया जाय तो सब मिलकर १२८ (१६ × ८ = १२८) नायिका-भेद सिद्ध हुये । इन १२८ नायिकाओं के भी उत्तम, मध्यम और अधम ये तीन प्रकार हैं इसलिये समस्त नायिका-भेद ३८४ (१२८ × ३ = ३८४) हुये ।

यहाँ किसी आचार्य का मत है कि उपर्युक्त नायिकाभेद युक्ति-युक्त नहीं । वात यह

दिना सहाभिसरन्त्यावभिसारिके, कुतोऽपि संकेतस्थानमप्राप्ते नायके विप्र-
लब्धे, इति श्रवस्थैवानयोरस्वाधीनप्रिययोरवस्थान्तरायोगात् ।' इति कश्चित् ।

कचिदन्योन्यसाङ्कर्यमासां लक्ष्येषु दृश्यते ।

यथा—

'न खलु वयममुष्य दानयोग्याः पिबति च पाति च यासकौ रहस्वाम् ।
विट ! विटपममुं दृदस्य तस्यै भवति यतः सदृशोश्चिराय योगः ।'
'तव कितव किमाहितैर्वृथा नः क्षितिरुहपल्लवपुष्पकर्णपूरैः ।
ननु जनविदितैर्भवद्वयलीकैश्चिरपरिपूरितमेव कर्णयुग्मम् ॥'
'मुद्गरुपहसितामिवाल्लिनादैर्वितरसि नः कलिकां किमर्थमेनाम् ।
वसतिमुपगतेन धाम्नि तस्याः शठ ! कलिरेष महान्स्त्वयाद्य दत्तः ॥'
'इति गदितवती रूपा जघान स्फुरितमनोरमपद्मकेसरेण ।
श्रवणनियमितेन कान्तमन्या सममसिताम्बुरुहेण चक्षुषा च ॥'

है कि 'कन्यका' और 'परोढा' प्रकार की द्विविध परकीया नायिकाओं की तीन ही अवस्थाएँ युक्तिसिद्ध हो सकती हैं (न कि आठों) जैसे कि (१) किसी प्रेमी के साथ सुरतसंकेत हो चुकने पर, मिलन-काल के पहले 'विरहोत्कण्ठता' की अवस्था (२) तदनन्तर विदूषक अथवा चेट आदि के साथ अभिसरण करने पर 'अभिसारिका' की अवस्था और (३) किसी कारणवश संकेत-स्थान पर नायक के न आ सकने पर 'विप्रलब्धा' की अवस्था । ऐसा इसलिए क्योंकि दोनों प्रकार की (कन्यका और परोढा) ये नायिकायें (स्वाधीनपतिका नहीं अपितु) 'अस्वाधीनपतिका' ही रहा करती हैं । [किन्तु यह मत ठीक नहीं क्योंकि 'पति' अथवा 'भर्ता' का अभिप्राय यहाँ प्रणयी अथवा कामुक माना गया है । 'कन्यका' और 'परोढा' भी स्वाधीनपतिका (स्वाधीनकामुका) हो सकती हैं क्योंकि पिता और पति के घर में भी कोई स्त्री किसी दूसरे से प्रेम कर सकती है और तब उसे भी 'खण्डिता' आदि-आदि की अवस्थाओं से गुजरना पड़ सकता है ।]

काव्य साहित्य में इन उपर्युक्त नायिका-भेदों का संकीर्ण-स्वरूप भी यत्र-तत्र चित्रित मिलता है । जैसे कि (महकवि साव के शिशुपाल-वध में ही) :—

'अरे लगपट ! हमें तू इन फूली टहनियों को तोड़-तोड़ क्यों दे रहा है ! जा, इन्हें अपनी उस प्यारी को जाकर दे जो एकान्त-संभोग में तुझे चूस रही है और जिसे छोड़ना तेरे बश के बाहर है । मेल तो समान स्वभाववालों में ही ठीक है (यह भी विटप-फूली टहनी-है और वह भी 'विटपा'-तुझ जैसे लगपट की प्यारी-है) ।'

'अरे धूर्त ! मेरे कानों के लिए इन कांसल किसलियों और फूलों के कर्णफूल तू क्यों बनाना चाहता है । अरे ! मेरे कान तो तेरी सर्वविदित लगपट-चरित्र-गाथाओं से यों ही भरे हुए हैं ।

'अरे नीच ! भौरों की गुज़ार से भरी इस 'कली' को सुखे क्यों दे रहा है । अरे ! जब तू उस दुष्टा के घर रात बिता चुका तब तो तूने सुखे 'कलि' (कलह का पर्याप्त कारण) दे ही डाली ।'

'इस प्रकार बोलती हुई नायिका ने, अपने प्रेमी पर, लम्बे-लम्बे (कानों तक फैले) किंवा पद्म-केशरों से भरे हुए नीलकमल और नयनों की एक ही चोट मारी ।'

इयं हि वक्रोक्त्या परुषवचनेन कर्णोत्पलताडनेन च धीरमध्यताऽधीरमध्य-
ताऽधीरप्रगल्भताभिः संकीर्णा ।

एवमन्यत्राऽप्युह्यम् ।

इतरा अप्यसंख्यास्ता नोक्ता विस्तरशङ्कया ॥ ८८ ॥

ता नायिकाः ।

यहाँ (माच की उपर्युक्त सूक्तियों में) यह स्पष्ट है कि जिस नायिका का चित्रण किया हुआ है उसमें 'वक्रोक्ति'-नैपुण्य के कारण 'धीरमध्यता' परुषवचन के कारण 'अधीरमध्यता' और कर्णोत्पल से ताडन के कारण 'अधीरप्रगल्भता' के स्वभाव धुके-मिले हैं ।

इसी प्रकार अन्य नायिका-भेद-सांकर्य स्वयं देखे जा सकते हैं ।

इन उपर्युक्त नायिका-प्रकारों के अतिरिक्त अन्यान्य (दिव्या, अदिव्या, पद्मिनी, हस्तिनी आदि-आदि) नायिका-प्रकार भी परिगणित किये जा चुके हैं किन्तु ग्रन्थगौरव के मय से यहाँ इनका परिगणन नहीं किया गया और ऐसा करना ठीक भी नहीं है ।

यहाँ कारिका में 'ताः' का अभिप्राय 'नायिकाओं' का है ।

विमर्श—(क) सहित्यदर्पणकार ने जैसा नायिका-भेद निरूपण किया है उसके आधार के रूप में शारदातनय (१२ वीं शताब्दी) कृत 'भावप्रकाशन' आदि नाट्यशास्त्रीय-ग्रन्थ माने जा सकते हैं । आचार्य शारदातनय ने स्पष्ट कहा है—

त्रयोदशविधाः स्वीया द्विविधाऽन्याङ्गना मता ।
एका वेश्या पुनश्चाष्टावस्थाभेदतोऽपि ताः ॥
पुनश्च ताः त्रिधा सर्वा उत्तमाधममध्यमाः ।
द्वयं शतत्रयं तासामशीतिशतुस्तरा ॥
सङ्ख्येयं रुद्रटाचार्यरूपभोगाय दक्षिता ।
अन्या श्यवश्यैवेत्येके कथयन्ति मनीषिणः ॥
प्रथमायामवस्थायामन्या स्याद्विरहोन्मनाः ।
ततोऽभिलारिका भूत्वा सङ्केते पश्यति प्रियम् ॥
सङ्केताच्चेत् परिभ्रष्टा विप्रलब्धा भवेत् पुनः ।
पराधीनतया तस्या नान्याऽवस्था विलोक्यते ॥'

(भावप्रकाशन : ४र्थ अधिकार)

(ख) भरतमुनि का नाट्यशास्त्र नायिकानिरूपण का भी आकरग्रन्थ है । निम्न पंक्तियों में नानाप्रकार की नायिकाओं का स्वरूप-निर्देश है—

भूषिष्ठमेव लोकोऽयं सुरतं सर्वदेच्छति ।
सुखस्य हि स्त्रियो मूलं नानाशीलाश्च ताः पुनः ॥
देव-दानव-गन्धर्व-रक्षो-नाग-पतत्रिणाम् ।
पिशाच-यक्ष-व्यालानां नर-वानर-हस्तिनाम् ॥
मृग-मीनोष्ट्र-मकर-खर-सुकर-वाजिनाम् ।
महिषाजगवादीनां तुल्यशीलाः स्त्रियो मताः ॥'

(नाट्यशास्त्र : २२-९९-१०१)

साहित्यदर्पणकार ने इन अनन्त नायिका-प्रकारों का निर्देश मात्र करके जो ग्रन्थ का आकार नहीं बढ़ाया, वह अच्छा ही किया ।

(नायिकाओं के यौवनाङ्कार)

अथासामलङ्काराः—

यौवने सच्चजास्तासामष्टाविंशतिसंख्यकाः ।
 अलङ्कारास्तत्र भावहावहेलात्त्रयोऽङ्गजाः ॥ ८९ ॥
 शोभा कान्तिश्च दीप्तिश्च माधुर्यं च प्रगल्भता ।
 औदार्यं धैर्यमित्येते सप्तैव स्युरयत्नजाः ॥ ९० ॥
 लीला विलासो विच्छित्तिर्विव्वोकः क्लिक्लिञ्चितम् ।
 मोहायितं कुट्टमितं विभ्रमो ललितं मदः ॥ ९१ ॥
 विहृतं तपनं मौग्ध्यं विक्षेपश्च कुतूहलम् ।
 हसितं चकितं केलिरित्यष्टादशसंख्यकाः ॥ ९२ ॥
 स्वभावजाश्च भावाद्या दश पुंसां भवन्त्यपि ।

पूर्वे भावादयो धैर्यान्ता दश नायकानामपि संभवन्ति । किंतु सर्वेऽप्यमी नायिकाश्रिता एव विच्छित्तिविशेषं पुष्पन्ति ।

अनुवाद—अथ नायिकाओं के अलङ्कारों का निर्देश किया जा रहा है—

नायिकाओं के ये २८ अलङ्कार हैं जो कि (शृङ्गारामिव्यञ्जक) 'सात्त्विक' अलङ्कार कहे गये हैं और उनके जीवन से सम्बन्ध रखते हैं। इनमें 'अङ्गज' अलङ्कार तीन हैं— (१) भाव, (२) हाव और (३) हेला। इनमें जिन्हें 'अयत्नज' अलङ्कार कहा करते हैं वे सात हैं—(४) शोभा, (५) कान्ति, (६) दीप्ति, (७) माधुर्य, (८) प्रगल्भता, (९) औदार्य और (१०) धैर्य। 'स्वभावज' अलङ्कारों में इन १८ अलङ्कारों की गणना है—(११) लीला, (१२) विलास, (१३) विच्छित्ति, (१४) विव्वोक, (१५) क्लिक्लिञ्चित, (१६) मोहायित, (१७) कुट्टमित, (१८) विभ्रम, (१९) ललित, (२०) मद, (२१) विहृत, (२२) तपन, (२३) मौग्ध्य, (२४) विक्षेप, (२५) कुतूहल, (२६) हसित, (२७) चकित और (२८) केलि।

इन २८ अलङ्कारों में पूर्व परिगणित १० अलङ्कार (भाव से धैर्य तक) नायक के भी सात्त्विक किंवा यौवन-सम्बन्धी अलङ्कार माने जाया करते हैं।

यहाँ (कारिका में) 'भावाद्या दश' का अभिप्राय पूर्वोक्त (१) 'भाव' से लेकर (१०) 'धैर्य' पर्यन्त अलङ्कारों का है जो कि (नायिका के अतिरिक्त) नायक के भी अलङ्कार हैं। तब भी इतना तो निश्चित है कि इनकी जैसी सुन्दरता और विचित्रता नायिका में रहने पर दिखायी दिया करती है वैसी नायक में रहने पर नहीं।

विमर्श—नाट्याचार्य भरतमुनि ने 'सामान्यामिनय' के प्रसङ्ग में नायक और नायिका के इन अलङ्कारों का स्वरूप-निर्देश और निरूपण किया है—

'अलङ्कारास्तु नाट्यज्ञैर्ज्ञेया भावरसाश्रयाः ।
 यौवनेऽभ्यधिकाः स्त्रीणां चिकारा वक्त्रगान्त्रजाः ॥
 आदौ त्रयोऽङ्गजास्तेषां दश स्वाभाविकाः परे ।
 अयत्नजाः पुनः सप्त रसभावोपबृंहिताः ॥

क्रमशः अलङ्कार-निरूपण (१ भाव)

तत्र भावः—

निर्विकारात्मके चित्ते भावः प्रथमविक्रिया ॥ ९३ ॥

जन्मतः प्रभृति निर्विकारे मनसि उद्बुद्धमात्रो विकारो भावः ।

यथा—

‘स एव सुरभिः कालः स एव मलयानिलः ।
सैवेयमवला किंतु मनोऽन्यदिव दृश्यते ॥’
(२—भाव)

अथ हावः—

भ्रूनेत्रादिविकारैस्तु संभोगेच्छाप्रकाशकः ।

देहात्मकं भवेत्सत्त्वं सत्त्वान्नावः समुत्थितः ।
भावात्समुत्थितो हावो हावाद्द्वेला समुत्थिता ॥

लीला विलासो विचित्रिर्विभ्रमः किलकिञ्चित्तम् ।
मोहायितं कुट्टमितं विव्वोको ललितं तथा ॥
विहृतं चेति विज्ञेया दश स्त्रीणां स्वभावजाः ।

शोभा कान्तिश्च दीप्तिश्च तथा माधुर्यमेव च ।
धैर्यं प्रागल्भ्यमौदार्यमित्येते स्युरयस्नजाः ॥’ ह्रस्वादि ।

(नाट्यशास्त्र २२. ४-२६)

अनुवाद—हृन् अलङ्कारों में ‘भाव’ का यह स्वरूप है—

नायिका (और नायक) के निर्विकार हृदय में काम का प्रथम उन्मेष ‘भाव’ है ।

अर्थात् ‘भाव’ वह अलङ्कार है जिसे जन्म से लेकर (यौवनारम्भ तक) निर्विकृत नायिका—(किंवा नायक) के हृदय में रतिवासना का प्रथम उद्बोधन कह सकते हैं । जैसे कि—

‘वसन्त की ऋतु भी वही है, मलय-खमीर भी कोई नया नहीं और यह रमणी भी वही है किन्तु इसका मन कुछ न कुछ दृपरा ही लग रहा है ।’

विमर्श—कान्यानुशासनकार आचार्य हेमचन्द्र ने ‘भाव’ की बड़ी सुन्दर व्याख्या की है—

‘तत्राङ्गस्यास्यो विकारोऽन्तर्गतवासनात्मतया वर्तमानं रस्याख्यं भावं भावयन् सूचयन् भावः । यथा—

दृष्टिः सालसतां विभर्ति न शिशुकीडासु बद्धादरा
श्रोत्रं प्रेषयति प्रवर्तितसखीसंभोगवार्ताश्वपि ।
पुंसामङ्गमपेतशङ्कमधुना नारोहति प्राग् यथा
वाला नूतनयौवनव्यतिकरावष्टभ्यमाना शनैः ॥

अर्थात् ‘भावात्मक’ अङ्गविकार को इसलिये ‘भाव’ कहते हैं क्योंकि यह नायिका के हृदय में (और नायक के भी हृदय में) वासनारूप से विराजमान रतिभाव को भावित अथवा सूचित किया करता है ।

अनुवाद—‘हाव’ का अभिप्राय यह है—

वह भाव ही वस्तुतः ‘हाव’ है जो कि (नायक-नायिका के) शृङ्खलित किंवा नयनों के

भाव एवाल्पसंलक्ष्यविकारो हाव उच्यते ॥ ९४ ॥

यथा—

‘विवृण्वती शैलसुतापि भावमङ्गैः स्फुरद्भालकदम्बकल्पैः ।
साचीकृता चारुतरेण तस्थौ मुखेन पर्यस्तविलोचनेन ॥’
(३—हेला)

अथ हेला—

हेलात्यन्तसमालक्ष्यविकारः स्यात् स एव तु ।

स एव भाव एव ।

यथा—

‘तद् ते भक्ति पञ्चा बहुए सव्यङ्गविभ्रमा सअला ।
संसङ्गमुद्धभावा होइ चिरं जइ सहीणं पि ॥’
(तथा तथा झटिति प्रवृत्ता वधाः सर्वाङ्गविभ्रमाः सकलाः ।
संशयितमुग्धभावा भवन्ति चिरं यथा सखीनामपि ॥)

विचित्र व्यापारों से संभोग-कामना प्रकाशित किया करता है और हृदय रति-विकार का किञ्चिन्मात्र परिलक्षक भी हुआ करता है उदाहरण के लिये (महाकवि कालिदास के ‘कुमारसंभव’ में पार्वती का यह हाव-वर्णन)—

‘ जिस समय महायोगी भगवान् शङ्कर के हृदय पर काम के बाण गिरने लगे, उस समय) पार्वती भी नवहृद्युमित कदम्ब-कोरकों की भांति (रोमाञ्चित) अपने अङ्ग-प्रत्यङ्ग से अपनी हृदयगत रतिभावना प्रकाशित करने लगी और अपने अतिमनोरम किंवा कटाक्षोचित मुख को तिरछा घुमाये खड़ी हो गयी ।’

विमर्श—‘हाव’ का परिभाषा आचार्य हेमचन्द्र के शब्दों में यह है—

‘बहुविचारात्मा अतारकचिदुक्रप्रोदादेर्धर्मः स्वचित्तवृत्तिं परत्र जुह्वती कुमारीं हावयतीति हावः ।’

‘स्मितं किञ्चिन्मुग्धं तरुमधुरो हृष्टिविभवः
परिस्पन्दो वाचामभिनवविलासोक्तिसरसः ।
गतीनामाग्भ्रमः किसलयितलीलापरिकरः
स्पृशन्त्यास्ताक्षर्यं क्रिमिव हि न रम्यं सृगदसः ॥’

(काव्यानुशासन ७. ३४)

अर्थात् ‘हाव’ युवती नायिका का वह अङ्गविकार है जो उसके प्रेम-पगे हृदय की एक तार्वजनिक सूचना दिया करता है ।

अनुवाद—‘हेला’ का निरूपण किया जा रहा है—

‘हेला’ का अभिप्राय वस्तुतः वह ‘भाव’ ही है जिसे (नायक-नायिका के हृदय में रस्युद्धोष के अनन्तर) अङ्ग-प्रत्यङ्ग का एक ऐसा विकार कहा करते हैं जो सब पर प्रकट हो जाय ।

यहाँ कारिका में ‘स एव’ का अभिप्राय ‘भाव एव’ (भाव) का ही है ।

जैसे कि—

‘नववधू के अङ्ग-प्रत्यङ्ग के सभी विभ्रम विलास इतनी शीघ्रता से प्रकट होने लगे कि सखियों को भी उसकी सुग्धता पर संदेह होने लगा ।’

(४—शोभा)

अथ शोभा—

रूपयौवनलालित्यभोगाद्यैरङ्गभूषणम् ॥ ९५ ॥

शोभा प्रोक्ता—

तत्र यौवनशोभा यथा—

‘असंभृतं मण्डनमङ्गयष्टेरनासवाख्यं करणं मदस्य ।

कामस्य पुष्पव्यतिरिक्तमस्त्रं बाल्यात्परं साऽथ वयः प्रपेदे ॥’

एयमन्यत्रापि ।

विमर्श—(क) काव्यानुशासनकार आचार्य हेमचन्द्र ने ‘हेला’ की यह परिभाषा की है—

‘यदा तु रतिवासनाप्रवोधात्तां प्रबुद्धां रतिमभिमन्यते केवलं समुचितविभावोपग्रह-
विरहाग्निविषयतमा स्फुटीभावं प्रतिपद्यते तदा तज्जनितबहुतराङ्गविकारारामा हेला, हावस्य
सम्बन्धिनी क्रिया । प्रसरत्सा वेगवाहित्वमित्यर्थः । वेगेन हि गच्छन् हेलतीत्युच्यते लोक
इति । एवं चोद्भिद्योद्भिद्य विश्राम्यन् हावः । स एव प्रसरणैकस्वभावो हेलेति ।...तदेतद्-
ब्राह्मणस्योपनयनमिव भविष्यत् पुरुषार्थसङ्गपीठबन्धवेन घोषितामामनन्ति ।’

अर्थात् ‘हाव’ का ही विकास ‘हेला’ है । किसी द्विज के उपनयन की भांति नारी की ‘हेला’
पुरुषार्थसङ्ग का पीठबन्ध है ।

(ख) भाव, हाव और हेला का विश्लेषण नायक-नायिका हृदय में रति-बीज के उत्पाद-
उद्घाट और औन्मुख्य का विश्लेषण है । महाकविओं की कृतिओं में प्रसिद्ध नायिकाओं के यौवना-
लङ्कारों का जो चित्रण है उसमें इन तीन अलङ्कारों का वास्तविक स्वरूप-सौन्दर्य स्पष्ट परिलक्षित
होता है । उत्तमप्रकृति नायिका के चित्रण में इन्हीं अलङ्कारों की योजना महाकवियों की कला
की विशेषता है । इसीलिये नाट्यदर्पणकार का स्पष्ट कथन है—

‘भवति हि तथाभूतं वागादिवैचित्र्यमुपलभ्योद्बुद्धीऽयमन्तःकामप्रदीपोऽस्या इत्युत्त-
मप्रकृतिश्च नायिकेयमिति सहृदयस्य निश्चय इति—(नाट्यदर्पण-४ अर्थ विवेक)’

अर्थात् उत्तम प्रकृति नायिका की अन्तःशोभा तभी छिटक पड़ती है जब कि उसके हृदय में
कामावतार की शुभ-सूचना देनेवाले वागादि-वैचित्र्य उसके शरीर पर प्रस्फुटित हो उठते हैं ।

‘भाव’ तो नारीशरीर का प्रथम कामसूचक मनोरम विकार है । ‘हाव’ भाव के उद्रेक पर
निर्भर है और जिसे ‘हेला’ कहते हैं वह हाव के उन्मेष का परिणाम है ।

अनुवाद—शोभा का निरूपण किया जा रहा है—जिसे ‘शोभा’ कहते हैं वह रूप,
यौवन, सौकुमार्य किंवा सुखभोग से सम्भूत नायिका (और नायक के) शरीर का एक
सौन्दर्य है । उदाहरण के लिये यौवन-संभूत शोभा (जो कि महाकवि कालिदास की
प्रतिभा द्वारा चित्रित हुई है)—

‘पार्वती वाद्यावस्था के बाद उस अवस्था (यौवनावस्था) में पहुँची जो कि रमणी
की अङ्गलतिका की एक सहज भूषण-सम्पत्ति हुआ करती है, जिसे बिना आसवपान के
ही मद की उत्पत्ति का कारण माना जाता है और जो वस्तुतः काम का एक ऐसा अन्न
है जो पाँचों पुष्पास्त्रों से भी बढ़कर अमोघवीर्य है ।’

इसी प्रकार रूप-संभूत शोभा आदि-आदि शोभा-प्रकारों के निदर्शन काव्य-साहित्य
में यत्र-तत्र स्वयं देखे जा सकते हैं ।

(५—कान्ति)

अथ कान्तिः—

सैव कातिर्मन्मथाप्यायितद्युतिः ।

मन्मथोन्मेपेणातिविस्तीर्णा शोभैव कान्तिरुच्यते ।

यथा—

‘नेत्रे खञ्जनगञ्जने—’ इत्यत्र ।

(६—दीप्ति)

अथ दीप्तिः—

कान्तिरेवातिविस्तीर्णा दीप्तिरित्यभिधीयते ॥ ९६ ॥

यथा मम चन्द्रकलानामनाटिकायां चन्द्रकलावर्णनम्—

‘तारुण्यस्य विलासः समधिकलावण्यसंपदो हासः ।

धरणिगतलस्याभरणं युवजनमनसो वशीकरणम् ॥’

(७—माधुर्य)

अथ साधुर्यम्—

सर्वावस्थाविशेषेषु साधुर्यं रमणीयता ।

विमर्श—नाट्याचार्य भरतमुनिने ‘शोभा’ का यह स्वरूप-विवेक किया है—

‘रूपयौवनलावण्यै रूपभोगोपवृंहितः ।

अलङ्करणमङ्गानां शोभेति परिकीर्तिता ॥’ (नाट्यशास्त्र २२.२७)

अनुवाद—‘कान्ति’ का स्वरूप यह है—

उपर्युक्त ‘शोभा’ ही ‘कान्ति’ बन जाती है जब कि उसमें कामविलास की वृद्धि परिलक्षित होने लगती है ।

तार्पर्य यह है कि स्मरोद्रेक से अति समृद्ध ‘शोभा’ का ही दूसरा नाम ‘कान्ति’ है ।

इसके उदाहरण के लिये ‘नेत्रे खञ्जनगञ्जने’ आदि पूर्वोद्धृत सूक्ति पर्याप्त है ।

विमर्श—भरतमुनि के अनुसार ‘कान्ति’ का यह स्वरूप है—

अनुवाद—‘दीप्ति’ का निरूपण किया जा रहा है—

जिसे ‘दीप्ति’ कहते हैं वह अतिविस्तीर्ण ‘कान्ति’ ही है (अन्य कुछ नहीं) ।

उदाहरण के लिये, मेरी हस्तरचित ‘चन्द्रकला’ नाटिका में, चन्द्रकला का यह वर्णन—
‘यह सुन्दरी चन्द्रकला तरुणता का साक्षात् विलास है, बढ़ती लावण्य-सम्पदा का सुन्दर हास है, पृथिवी की एकमात्र आभरण-शोभा है और है युवकों के हृदय का वशीकरण-सन्त्र ।’

विमर्श—भावप्रकाशनकार आचार्य शारदातनय ने ‘दीप्ति’ का यह लक्षण किया है—

‘कान्तिरेवोपभोगेन देशकालगुणादिभिः ।

उद्दीप्यमाना विस्तारं याता दीप्तिरिति स्मृता ॥’

अनुवाद—‘माधुर्य’ का लक्षण किया जा रहा है—

यथा—

‘सरसिजमनुविद्धं शैवलेनापि रम्यं
मलिनमपि हिमांशोर्लक्ष्म लक्ष्मीं तनोति ।
इयमधिकमनोज्ञा वल्कलेनापि तन्वी
किमिव हि मधुराणां मण्डनं नाकृतीनाम् ॥’
(८—प्रगल्भता)

अथ प्रगल्भता—

निःसाध्वसत्वं प्रागल्भ्यम्—

यथा—

‘समाश्लिष्टाः समाश्लेषैश्चुम्बिताश्चुम्बनैरपि ।
दष्टाश्च दशनैः कान्तं दासीकुर्वन्ति योषितः ॥’

‘माधुर्य’ (नायिका और नायक की) एक ऐसी रमणीयता है जो सभी प्रकार की अवस्थाओं में अक्षुण्ण रहा करती है । उदाहरण के लिये (महाकवि कालिदास द्वारा चित्रित शकुन्तला के व्यक्तित्व का यह माधुर्य) :—

‘यह सुन्दरी (शकुन्तला) वल्कल के भी परिधान से कितनी सुन्दर, कितनी मनोरम लग रही है ! शैवल लताओं की लपेट से भी कमल सुन्दर ही लगा करता है । कलङ्क की रेखा भी शीतांशु की शोभा ही बढ़ाया करती है । जो भी सुन्दर व्यक्तित्व है उसके लिये सब कुछ (चाहे वह सुरूप हो या कुरूप हो) सौंदर्यवर्द्धक ही बन जाया करता है ।’

विमर्श—नाट्यशास्त्र (२२. २९) में ‘माधुर्य’ को यह परिभाषा की गयी है—

‘सर्वावस्थाविशेषेषु ष्टीषेषु ललितेषु च ।
अनुस्वणत्वं चेष्टाया माधुर्यमिति संज्ञितम् ॥’

रसार्णवसुधाकरकार श्रीशङ्करभूपाल ने भी ‘माधुर्य’ का उपर्युक्त ही अभिप्राय लिया है—

‘माधुर्यं नाम चेष्टानां सर्वावस्थानु माद्वयम् ।’

अनुवाद—‘प्रगल्भता’ का स्वरूप घटाया जा रहा है—

‘प्रगल्भता’ (प्रागल्भ्य) एक ऐसी विशेषता है जिसे (नायिका और नायक-हृदय की) निर्भयता कह सकते हैं । जैसे कि—

‘रमणिओं का क्या कहना ! यदि वे आलिङ्गित हों तो आलिङ्गनों से, चुम्बित हों तो चुम्बनों से, दन्तक्षत हों तो दन्तक्षतों से अपने प्रेमिओं को अपना दास तो बना ही लेती हैं ।’

विमर्श—‘प्रागल्भ्य’ का अभिप्राय नाट्यशास्त्र (२२.३१) के अनुसार यह है—

‘प्रयोगनिःसाध्वसता प्रागल्भ्यं समुदाहृतम् ।’

और अभिनवभारतीकार अभिनवगुप्ताचार्य ने ‘प्रयोग’ का तात्पर्य ६४ कामकला का लिया है—

‘प्रयोग’ इति कामकलादौ चातुःषष्टिक इत्यर्थः, यथाहुः—

‘अन्यदा भूषणं पुंसः शमो लज्जेव योषितः ।

पराक्रमः परिभवे प्रागल्भ्यं सुरतेष्विव ॥’

(९—औदार्य)

अथौदार्यम्—

—औदार्यं विनयः सदा ॥ ९७ ॥

यथा—

‘न व्रते परुषां गिरं वितनुते न भ्रूयुगं मङ्गुरं,
नोत्तंसं क्षिपति क्षितौ श्रवणतः सा मे रफुदेऽप्यागसि ।
कान्ता गर्भगृहे गवाक्षविबरव्यापारिताद्या बहिः
सख्या वक्त्रमभिप्रयच्छति परं पर्यश्रुणी लोचने ॥’
(१०—धैर्य)

अथ धैर्यम्—

मुक्तात्मश्लामना धैर्यं मनोवृत्तिरचञ्चला ।

यथा—

‘व्वलतु गगने रात्रौ रात्रावखण्डकलः शशी,
दहतु मदनः, किंवा मृत्योः परेण विधास्यति ।
मम तु दयितः श्लाघ्यस्तातो जनन्यमलान्वया
कुलममलिनं न त्वेवायं जनो न च जीवितम् ॥’

अनुवाद—औदार्यः—‘औदार्य’ का अभिप्राय है कदापि कोप न करने अथवा सदा विनम्र रहने का । जैसे कि—

‘(नायक की उक्ति—) मेरे प्रेमापराध के स्पष्टतया प्रकट हो जाने पर भी वह सन्दरी न तो मुझे कोई कड़ी यात बोलती है, न मुझ पर भौंहें तरेरती है और न कानों से कनफूल निकाल-निकाल कर मेरे सामने फेंकती है । वह तो भीतर के घर के झरोखे से हृषर-दृषर बाहर झाँक-झाँककर केवल अपनी सखी के मुख की ओर आँसू भरी निगाह डाल देती है ।’

विमर्श—मरतमुनि के अनुसार ‘औदार्य’ का लक्षण यह है—

‘औदार्यं प्रश्रयः प्रोक्तः सवावस्थानुगो बुधैः ॥’

—(नाट्यशास्त्र २२-३१)

और इसे अभिनवगुप्तपादाचार्य ने इस प्रकार समझाया है—

‘सर्वास्वमर्पेभ्यांक्रोधाद्यवस्थाश्चपि चत्परुषत्रचनाद्यनुदीरणं तदौदार्यम् ।’

अनुवाद—धैर्यः—‘धैर्य’ का अभिप्राय (नायक और नायिका की) एक ऐसी मनोवृत्ति है जिसमें न तो कोई चंचलता रहा करती है और न किसी प्रकार की आरमश्लाघा टिका करती है ।

जैसे कि (महाकवि भवभूति के ‘मालतीमाधव’ में चित्रित ‘मालती’ का धैर्य-चित्र)—

‘भले ही रातों में निरन्तर चन्द्रमा जलता रहे, भले ही कामदेव आग लगाता रहे, भला मौत के अतिरिक्त और मेरा क्या विगड़ जायगा । मेरे प्रियतम, मेरे पिता, मेरी माता, मेरे सभी सगे-सम्बन्धी निकलक कुल के ही रहेंगे । मुझे अपनी कोई चिन्ता नहीं और न अपने प्राणों की लही कोई मोह-ममता है ।’

(११—लीला)

अथ लीला—

अङ्गैर्वैपैरलङ्कारैः प्रेमिभिर्वचनैरपि ॥ ९८ ॥
 प्रीतिप्रयोजितैर्लीलां प्रियस्यानुकृतिं विदुः ।

यथा—

मृणालव्यालवलयया वेणीबन्धकपर्दिनी ।
 हरानुकारिणी पातु लीलया पार्वती जगत् ॥
 (१२—विलास)

अथ विलासः—

यानस्थानासनादीनां मुखनेत्रादिकर्मणाम् ॥ ९९ ॥
 विशेषस्तु विलासः स्यादिष्टसन्दर्शनादिना ।

यथा—

‘अत्रान्तरे किमपि वाग्विभवातिवृत्तवैचित्र्यमुल्लसितविभ्रममायताद्याः ।
 तद्भूरिसात्त्विकविकारमपास्तधैर्यमाचार्यकं विजयि मान्मथमाविरासीत् ॥’

विमर्श—आचार्य हेमचन्द्र ने ‘धैर्य’ का यही स्वरूपविवेक किया है—

‘अचापलाविकथनत्वे धैर्यम्—

चापलानुपहतस्वमारमगुणानाख्यानं धैर्यम् ।’ (काव्यानुशासन ७.५०)

अनुवाद—लीला :—‘लीला’ का अभिप्राय है प्रेमोद्रेक के कारण, क्या अंग, क्या वेष, क्या आभूषण और क्या प्रेमपरी वचन—सब से प्रियतम के अनुकरण का । जैसे कि—
 ‘उन देवी पार्वती की जय हो जो कमलतन्तुओं के वलय से (शिव के) ग्याल-वलय का और वेणी के बन्ध से (शिव के) जटाजूट का अनुकरण किया करती हैं ।’

विमर्श—नाट्याचार्य भरतमुनि ने नाटक-प्रयोगकारों की दृष्टि से ‘लीला’ का यह निरूपण किया है—

‘वागङ्गालङ्कारैः शिष्टैः प्रीतिप्रयोजितर्मधुरैः ।

इष्टजनस्यानुकृतिर्लीला ज्ञेया प्रयोगज्ञैः ॥’

(नाट्यशास्त्र २२. १४)

यही बात काव्यानुशासनकार आचार्य हेमचन्द्र ने भी कही है—

‘वाग्वेषचेष्टितैः प्रियस्यानुकृतिर्लीला ।

प्रियगतानां वाग्वेषचेष्टानां प्रियबहुमानातिशयेन न तूद्धट्टकरूपेणारमनि योजनमनु-
 कृतिर्लीला ।’

अनुवाद—विलास :—प्रिय के दर्शन, आगमन आदि के कारण, चाल-ढाल, उठने-
 बैठने, आसन-शयन किंवा मुख और नेत्र आदि के व्यापारों की आनन्द-सूचक विशेषता का नाम ‘विलास’ है । जैसे कि (महाकवि भवभूति के ‘मालतीमाधव’ में चित्रित ‘मालती’ का विलास)—

‘माधव का दर्शन क्या हुआ आयताड़ी मालती के ऐसे भाव प्रकट होने लगे जिनका वाणी से वर्णन असंभव है, जिनसे विभ्रम-विलासों की विचित्रतायें छिटक पड़ों जिनसे

(१३—विच्छित्ति)

अथ विच्छित्तिः—

स्तोकाप्याकल्परचना विच्छित्तिः क्रान्तिपोषकत् ।

यथा—

‘स्वच्छाग्भःस्तपनविधौतमङ्गमोष्ठस्ताम्बूलद्युतिविशदो विलासिनीनाम् ।
यासस्तु प्रतनु विविक्तमस्त्वित्यानाकल्पो यदि कुसुमेपुणा न शून्यः ॥’

(१४—विश्वोक)

अथ विश्वोकः—

विश्वोकस्त्यतिगर्वेण वस्तुनीष्टेऽप्यनादरः ॥ १०० ॥

यथा—

‘यासां सत्यपि सद्गुणानुसरणे दोषानुवृत्तिः परा,
याः प्राणान् वरमर्पयन्ति, न पुनः सम्पूर्णदृष्टिं प्रिये ।

(स्तम्भादि) साक्षिक भावों का श्रोत फूट पड़ा, जिन्होंने उसे अर्धर रचना दिया और एक शब्द में जिन्हें काम की कला गिनाश्री का लोकेश्वर प्रकाशन कहा जा सकता है !

विमर्श—नाट्यशास्त्र भरतमुनि के अनुसार ‘विलास’ का स्वरूप यह है—

‘स्थानासनगमनानां हस्तभ्रनेत्रकर्मणाङ्गैव ।

उत्पद्यते विमोषः यः श्लिष्टः स तु विलासः स्यात् ॥’

(नाट्यशास्त्र २२. २५)

अर्थात् प्रिय के सम्प्राप्तिकाल में नायिका की मनोरम आंगिक चेष्टायें ‘विलास’ कही जाती हैं । अनुवाद—विच्छित्तिः—‘विच्छित्ति’ का अभिप्राय है—सौन्दर्य की वृद्धि करनेवाली ओझी भी वेप-रचना का । जैसे कि (महाकवि माघ के शिशुपालवध में चित्रित विच्छित्ति-चित्र)—

‘कामिनिश्रीं की वेप रचना वया ! यदि कामकलाश्रीं का विलास हो तो निर्मल जल के स्नान से शुद्ध शीतल शरीर, ताम्बूलराग से सुन्दर ओठ और सूचम किंचा निर्मल वस्त्र-चम यही कामिनिश्रीं का वेप-सौन्दर्य है ।

विमर्श—भरतमुनि ने ‘विच्छित्ति’ का यह लक्षण किया है—

‘मार्याच्छादनभूषणविलेपनामनादरन्यासः ।

स्वर्षपोऽपि परां शोभां जनयति यस्मात्तु विच्छित्तिः ॥’

(नाट्यशास्त्र २२. १६)

और आचार्य हेमचन्द्र के अनुसार ‘विच्छित्ति’ का यह स्वरूप—

‘गर्वादरपाकरन्यासः शोभाकृद्विच्छित्तिः ।

सौभाग्यगर्वादनादरेण कृतो मार्याच्छादनभूषणविलेपनरूपस्यारपस्याकरपश्य न्यासः सौभाग्यमद्विरना शोभाहेतुविच्छित्तिः । (काव्यानुशासन ७. ३८)

यद्यपि साहित्यदर्पणकार ने ‘विच्छित्ति’ के निदान ‘सौभाग्यगर्व’ का उल्लेख नहीं किया है किन्तु यह अभिप्राय यहाँ अन्तर्निगूह अवश्य है ।

अनुवाद—विश्वोकः—सौभाग्य-गर्व के कारण प्रियवस्तु के प्रति भी अनादर का जो भाव है उसे ‘विश्वोक’ कहते हैं । उदाहरण के लिए—

‘तीनों लोगों से विलक्षण प्रकृतिवाली वह वामा सुन्दरी तुम पर प्रसन्न हो जो

अत्यन्ताभिमतेऽपि वस्तुनि विधिर्यासां निषेधात्मक-
स्तास्त्रैलोक्यविलक्षणप्रकृतयो वामाः प्रसीदन्तु ते ॥'

(१५—किलकिञ्चित्)

अथ किलकिञ्चितम्—

स्मितशुष्करुदितहसितत्रासक्रोधश्रमादीनाम् ।

साङ्कर्यं किलकिञ्चितमीदृत्तमसङ्गमादिजाद्वर्षात् ॥ १०१ ॥

यथा—

'पाणिरोधमविरोधितवाङ्मं भत्ससनाश्च मधुरस्मितगर्भाः ।

काभिनः स्म कुरुते करभोरुर्हारि शुष्करुदितं च सुखेऽपि ॥'

(१६—मोद्घायित)

अथ मोद्घायितम्—

तद्भावभाविते चित्ते बल्लभस्य कथादिषु ।

मोद्घायितमिति प्राहुः कर्णकण्डूयनादिकम् ॥ १०२ ॥

सद्गुणानुसरण में सदा तत्पर रहने पर भी सर्वत्र दोष निकाला करती है, जो प्रियतम के लिये प्राणों के न्यौछावर करने में उद्यत होने पर भी उस पर पूरी निगाह नहीं डाला करती और जो किसी प्रिय वस्तु के प्रति बलवती अभिलाषा रखने पर भी उसे मांगने का हाल नहीं जानती ।

विमर्श—काव्यानुशासनकार आचार्य हेमचन्द्र ने 'विन्वोक' का यह लक्षण किया—

'दृष्टेऽप्यवज्ञा विन्वोकः सौभाग्यगर्वादिष्टेऽपि वस्तुन्यनादरो विन्वोकः ।'

(काव्यानुशासन ७. ३९)

इसका सुन्दर उदाहरण महाकवि कालिदास की यह सूक्ति है—

'निर्विभुज्य दशनच्छदं ततो वाचि भर्तुरवधीरणापरा ।

शैलराजतनया समीपगामाललाप विजयामहेतुकम् ॥'

(कुमारसंभव ८. ४९)

अनुवाद—किलकिञ्चित् :—प्रियतम के सङ्गम, आगमन आदि-आदि से संभूत आनन्द के कारण सुसकुराहट, अकारण रोदन, हँसी, त्रास, क्रोध, श्रम आदि-आदि के विचित्र मिश्रण को 'किलकिञ्चित' कहा जाता है । जैसे कि (महाकवि माघ के शिशुपालवध में चित्रित यह 'किलकिञ्चित'-चित्र)—

'सुन्दरी ने अपने प्रियतम की इच्छा का विधात न करके भी, नीवीमोक्ष में तत्पर उसके हाथों को रोका; मन्द सुसकान के साथ उसे मीठी-मीठी क्षिप्तकियाँ दीं और आनन्द का अनुभव करते हुए भी मनोहर शुष्क रोदन (यों ही रो पड़ना) कर डाला ।'

विमर्श—नाट्याचार्य भरतमुनि के अनुसार 'किलकिञ्चित' का यह स्वरूप है

स्मितरुदितहसितभयहर्षगर्वदुःखश्रमाभिलाषाणाम् ।

सङ्करकरणं हर्षादसङ्गत् किलकिञ्चितं ज्ञेयम् ॥'

(नाट्यशास्त्र २२.१८)

'किलकिञ्चित' का भी कारण सौभाग्यगर्भ ही है न कि और कुछ ।

अनुवाद—मोद्घायित :—प्रियतम के चरित्र से सम्बद्ध आलाप-संलाप के प्रसङ्गों में

यथा—

‘सुभग ! त्वत्कथारम्भे कर्णकण्ठृतिलालसा ।
उज्जम्भवदनाम्भोजा भिनन्त्यङ्गानि साऽङ्गना ॥’
(१६—कुट्टमित)

अथ कुट्टमितम्—

केशस्तनाधरादीनां ग्रहे हर्षेऽपि सम्भ्रमात् ।
आहुः कुट्टमितं नास शिरःकरविधूननम् ॥ १०३ ॥

यथा—

‘पल्लवोपमितिसाम्यसपक्षं दप्रवत्यधर(वम्बसभीष्टे ।
पर्यकृजि सरुजेव तरुण्यास्तारलोलवलयेन करेण ॥’

प्रेमपगी नायिका के कर्णकण्ठयन (कान खुजलाने) आदि का नाम ‘मोटायायित’ कहा जाया करता है । जैसे कि—

‘अरे साँभाग्यशाली युवक ! तुम्हारे सम्यन्ध में चातचीत चलते ही वह सुन्दरी अपने कानों के खुजलाने में वदा आनन्द लेने लगती है । उसका मुखकमल जंभाई लेने लगता है और उसके अङ्ग-अङ्ग अंगड़ाई से भर उठते हैं ।’

विमर्श—‘नाट्यशास्त्र’ में ‘मोटायायित’ की यह परिभाषा है—

‘इष्टजनस्य कथायां लीलाहेलादिदर्शने चापि ।

तद् भावभावनाकृतमुक्तं मोटायायितं नाम ॥’

जिसकी अभिनवभारतीकार के शब्दों में यह व्याख्या है—

‘इष्टजनस्येति—कथने दर्शने वा कान्तस्य यदुत्पद्यते योपितो लीलादि तद्भावभावन-
वशान्मदनाङ्गमर्दपर्यन्तं तद्गङ्गमोटायायितम् ।’ (नाट्यशास्त्र : अभिनवभारती : २२-१९)
अभिप्राय यह है कि प्रियतम के दर्शनादि से प्रेमपगी नायिका की अंगड़ाई आदि ‘मोटायायित’ है ।

अनुवाद—कुट्टमितः—काव्यकोविद लोग जिस यौवनालङ्कार को ‘कुट्टमित’ कहते हैं उसका अभिप्राय नायक के द्वारा, केश, रत्न, अधर आदि के ग्रहण में, आनन्द लेनेवाली भी नायिका का, संभ्रमवशा, अपने सिर, हाथ आदि का (निपेधसूचक) विधूनन अथवा कंपन है ।

जैसे कि (महाकवि माघ के ‘शिशुपालवध’ में कुट्टमित का यह-चित्रण)—
‘जैसे ही प्रियतम ने (प्रेमिका के) परलवोपस अधरविश्व पर अपने दाँतों के चिह्न बनाये, वैसे ही सुन्दरी के मुखरित कङ्कण-युक्त हाथ ने, मानो कष्ट का निवेदन करते हुए, क्षण-क्षणावट मचा दी ।’

विमर्श—भरतमुनि के अनुसार ‘कुट्टमित’ का यह स्वरूप है—

‘केशस्तनाधरादिग्रहणादतिहर्षसंभ्रमोत्पद्यम् ।

कुट्टमितं विज्ञेयं सुखमपि दुःखोपचारेण ॥’

(नाट्यशास्त्र २२.२०)

जिसका भावानुवाद भावप्रकाशनकार आचार्य शारदातनय के शब्दों में यह है—

‘सौख्योपचारैः सानन्दाधरकेशग्रहादिभिः ।

दुःखोपचारवत् कुप्येद्वहिः कुट्टमितं तु तत् ॥’

(भावप्रकाशन १. १५)

(१८—विभ्रम)

अथ विभ्रमः—

त्वरया हर्षरागादेर्दयितागमनादिषु ।

अस्थाने विभ्रमादीनां विन्यासो विभ्रमो मतः ॥ १०४ ॥

यथा—

‘श्रुत्वायान्तं बहिः कान्तमसमाप्तविभूषया ।

भालेऽञ्जनं दृशोर्लाक्षा कपोले तिलकः कृतः ॥’

(१९—ललित)

अथ ललितम्—

सुकुमारतयाङ्गानां विन्यासो ललितं भवेत् ।

यथा—

‘गुरुतरकलनूपुरानुनादं सललितनर्तितवामपादपद्मा ।

इतरदनतिलोलमादधाना पदमथ मन्मथमन्थरं जगाम ॥’

अनुवाद—विभ्रमः—प्रियतम के आगमन आदि के प्रसंगों में आनन्दातिरेक अथवा अनुरागाधिक्य के कारण, नायिका का, संभ्रमवश, अपने अलङ्कारादि का अस्त-व्यस्त उपन्यास ‘विभ्रम’ कहा गया है। उदाहरण के लिये—

‘जैसे ही सुन्दरी ने यह सुना कि उसका प्रियतम घर के बाहर आ पहुँचा है कि उसने अपनी वेश-भूषा अधूरी छोड़ दी, अञ्जन माथे पर लगा लिया, महावर आँखों में डाला और तिलक वालों पर जमा दिया !’

विमर्श—नाट्यशास्त्रकार भरतमुनि के शब्दों में ‘विभ्रम’ या यह स्वरूप है—

‘विविधानामर्थानां वागङ्गाहार्यसस्वयोगानाम् ।

सदरागहर्षजनितो व्यत्यासो विभ्रमो ज्ञेयः ॥’

(नाट्यशास्त्र २२. १७)

जिसे काव्यानुशासनकार हेमचन्द्रसूरि ने इस प्रकार स्पष्ट किया है—

‘वागङ्गभूषणानां व्यत्यासो विभ्रमः ।

सौभाग्यगर्वाङ्गचनादीनामन्थथा निवेशो व्यत्यासो विभ्रमः । वचनेऽन्यथावक्तव्ये-
ऽन्यथा भाषणम् । हस्तेनादातव्ये पादेदानम् , रक्षनायाः कण्ठे न्यासः ।’

(काव्यानुशासन ७. ४०)

अनुवाद—ललितः—अङ्ग-प्रत्यङ्ग का सुकुमार विन्यास ही ‘ललित’ है ।

जैसे कि—(महाकवि माघ का यह ‘ललित’—चित्रण)—

‘यह सुन्दरी जब चली तब नूपुरों की मधुर झंकार के साथ चली, दायें पदकमल को विचित्रता से नचाते चली, दाहिने को धीरे से पृथ्वी पर दबाते चली और ऐसी चली मानो कामोन्माद के कारण मन्द चाल से चल रही हो ।’

विमर्श—‘ललित’ का स्वरूप नाट्यशास्त्र में यह है—

‘हस्तपादाङ्गविन्यासो अनेत्रोष्ठप्रयोजितः ।

सौकुमार्याद् भवेद्यस्तु ललितं तत्प्रकीर्तितम् ॥’

(नाट्यशास्त्र २२. २२)

साहित्यदर्पणकार ने वस्तुतः इसी का अभिप्राय-प्रकाशन किया है ।

(२०—मद)

अथ मदः—

मदो विकारः सौभाग्ययौवनाद्यवलेपजः ॥ १०५ ॥

यथा—

‘मा गर्वमुद्रह कपोलतले चकास्ति
कान्तस्वहस्तलिखिता मम मञ्जरीति ।
अन्यापि किं न खलु भाजनमीदृशीनां
वैरी न चेद्भवति वेपथुरन्तरायः ॥’

(२१—विहृत)

अथ विहृतम्—

वक्तव्यकालेऽप्यवचो व्रीडया विहृतं मतम् ।

यथा—

‘दूरागतेन कुशलं पृष्टा नोवाच सा मया किञ्चित् ।
पर्यश्रुणी तु नयने तस्याः कथयाम्बभूवतुः सर्वम् ॥’

अनुवाद—मद :-सौभाग्यगर्व, यौवनगर्व आदि-आदि के कारण उत्पन्न होनेवाला जो विकार है वह ‘मद’ कहा गया है। जैसे कि—

‘अरी मतवाली ! इस घमण्ड में न पड़ कि तेरे गालों पर तेरे प्रियतम के हाथों की रची मञ्जरी की पत्र-रचना पढ़ी हुई है। अरी ! किसी और भी सुन्दरी के (अर्थात् मेरे) भाग्य में भी यह सब कुछ लिखा है, किन्तु दुःख है कि आचावेश से कपोल की कँपकँपी ऐसा नहीं होने देती ।’

विमर्श—भरतनाट्यशास्त्र में, नायिका के स्वभावज यौवनालङ्कारों में ‘मद’ का उल्लेख नहीं मिलता। ‘काव्यानुशासन’कार हेमचन्द्रसूरि तथा ‘भावप्रकाशन’कार शारदातनय ने भी ‘मद’ की लक्षण-परिभाषा नहीं की है। आचार्य अभिनवगुप्त की ‘अभिनवभारती’ में ‘मद’ का संकेत अवश्य है किन्तु मदभेद के रूप में है जैसा कि निम्न पंक्तियों से स्पष्ट पता चलता है—

‘पृतावत प्वेत हृद्यत्र नियमो विवक्षितः । तेन-मौग्ध्य-मद्-भाव-विकृत-परितपनादीना-
मपि शाक्याचार्यश्राद्धलादिभिरभिधानं विरुद्धमिश्यलं बहुना ।’

(अभिनवभारती-नाट्यशास्त्र २२. ३१)

विश्वनाथ कविराज ने यहाँ अलंकारों में ‘मद’ की जो गणना कर डाली है उसका आधार ‘अभिनवभारती’ का उपर्युक्त ‘मद’-निर्देश है।

अनुवाद—विहृत :-‘विहृत’ का अभिप्राय बोलने के समय में भी लज्जावश, न बोल पाना है। जैसे कि—

‘जब मैंने, दूर देश से लौटने पर, कुशल पूछी, तब वह कुछ भी न बोल पायी। किन्तु उसकी आँसू भरी आँखों ने सघ कुछ वता ही दिया !’

विमर्श—भरत मुनि के नाट्यशास्त्र (२२-२४) के अनुसार ‘विहृत’ का यह स्वरूप है—

‘चाक्यानां प्रीतियुक्तानां प्राप्तानां यदभाषणम् ।

व्याजास्वभावतो वापि विहृतं नाम तद्भवेत् ॥’

(२२—तपन)

अथ तपनम्—

तपनं प्रियविच्छेदे स्मरवेगोत्थचेष्टितम् ॥ १०६ ॥

यथा नम—

‘श्वासान्मुञ्चति भूतले विद्धुठति, त्वन्मार्गमालोकते,
 दीर्घं रोदिति, विश्लिपत्यत इतः श्वासां भुजावल्लरीम् ।
 किञ्च, प्राणसमान ! काङ्क्षितवती स्वप्नेऽपि ते सङ्गमं,
 तिद्रां वाञ्छति. न प्रयच्छति पुनर्दग्धो विधिल्लानपि ॥’

(२६—मौग्व्य)

अथ मौग्व्यम्—

अज्ञानादिय या पृच्छा प्रतितस्यापि वस्तुनः ।
 बल्लभस्य पुरः प्रोक्तं मौग्व्यं तत्तत्त्रवेदिभिः ॥ १०७ ॥

यथा—

‘के द्रुनास्ते क वा ग्राने सन्नि केन प्ररोपिताः ।
 नाथ ! मत्कङ्कणन्यस्तं येषां मुक्ताफलं फलम् ॥’

(२४—विचेप)

अथ विचेपः—

भूषाणामर्धरचना मिथ्या त्रिष्वगवेक्षणम् ।
रहस्याख्यानमीषच्च विक्षेपो दयितान्तिके ॥ १०८ ॥

यथा—

‘धम्मिल्लमर्धयुक्तं कलयति तिलकं तथाऽसकलम् ।
किञ्चिद्ददति रहस्यं चकितं विश्वग्विलोकते तन्वी ॥’

(२५—कुतूहल)

अथ कुतूहलम्—

रम्यवस्तुसमालोके लोलता स्यात्कुतूहलम् ।

यथा—

‘प्रसाधिकालम्बितमग्रपादमाक्षिप्य काचिद् द्रवरागमेव ।
उत्सृष्टलीलागतिरागवाक्षादलक्तकाङ्क्षां पदवीं ततान ॥’

(२६—हसित)

अथ हसितम्—

हसितं तु वृथाहासो यौवनोद्भेदसम्भवः ॥ १०९ ॥

अनुवाद—विचेपः—जिसे ‘विचेप’ कहा करते हैं वह प्रियतम के आगे, प्रियतमा का असम्पूर्णभूषण-परिधान, अकारण हतस्ततः अवलोकन और धीरे-धीरे रहस्यमय वार्तालाप है। जैसे कि—

‘इस सुन्दरी को देखो—इसके केशपाश पूरे नहीं सजे, इसका तिलक अधूरा लगा है, धीरे-धीरे कुछ गुप्त बात बोल रही है और चकित-सी चारों ओर देखती जा रही है।’

दिग्दर्श—भरत-मत से भिन्न मत जैसे कि पद्मश्री, सागरनन्दी किंवा मातृगुप्ताचार्य आदि के मत में, नायिका के स्वभावज अलङ्कारों में ‘विक्षेप’ की भी गणना है। साहित्यदर्पणकार ने इतीलिये इसे भी यहाँ निर्दिष्ट कर दिया है।

अनुवाद—कुतूहलः—किसी सुन्दर वस्तु के दर्शन के लिये मन में कौतुक की जागृति का नाम ‘कुतूहल’ है। जैसे कि (महाकवि कालिदास के रघुवंश में अयोध्या की नगर-नारियों का ‘कुतूहल’ चित्रण)—

‘किसी सुन्दरी ने प्रसाधिका (महावर लगानेवाली स्त्री) के हाथ से अपने आधे महावर लगे पैर झटक दिये, अपनी सन्द गम्भीर गति बदल डाली और क्षीप्रता के साथ (कुमार अज की वरयात्रा देखने की उतावली में) झरोखे तक आते-आते सारे रास्ते को महावर के रंग से लाल रँग दिया।

दिग्दर्श—‘कूतूहल’ भी भरतमत से भिन्न मत में ही ‘अलङ्कार’ माना गया है।

अनुवाद—हसितः—यौवन के उद्रेक के कारण (प्रियतम के आगे) अकारण हँसने का नाम ‘हसित’ है। जैसे कि—

यथा—

‘अकस्मादेव तन्वङ्गी जहास यदियं पुनः ।
नूनं प्रसूनबाणोऽस्यां स्वाराज्यमधितिष्ठति ॥’

(२७—चकित)

अथ चकितम्—

कुतोऽपि दयितस्याग्रे चकितं भयसम्भ्रमः ।

यथा—

‘त्रस्यन्ती चलशफरीविघट्टितोरूर्वामोरुरतिशयमाप विभ्रमस्य ।
क्षुभ्यन्ति प्रसभमहो विनापि हेतोर्लाभाभिः किमु सति कारणे तरुण्यः ॥’

(२८—केलि)

अथ केलिः—

विहारे सह क्रान्तेन क्रीडितं केलिरुच्यते ॥ ११० ॥

यथा—

‘व्यपोहितुं लोचनतो मुखानिलैरपारयन्तं किल पुष्पजं रजः ।
पयोधरेणोरसि काचिदुन्मनाः प्रियं जघानोन्नतपीवरस्तनी ॥’

‘अकस्मात् ही यह सुन्दरी जो हँस पड़ी उससे तो यही प्रतीत होता है कि इसके हृदयदेश पर कामदेव का अखण्ड राज्य स्थापित हो चुका है ।’

विमर्श—‘हसित’ भी नाट्यशास्त्रकार भरत से भिन्न नाट्याचार्यों के मत में नायिका का यौवनालङ्कार माना गया है ।

अनुवाद—चकित :—विना किसी कारण के ही प्रियतम के आगे भयभीत होना ‘चकित’ कहा गया है । जैसे कि (महाकवि माघ के शिशुपालवध में यह ‘चकित’ वर्णन)—

‘जलविहार में लगी उस सुन्दरी की जाँघों से छोटी सी चञ्चल मछली क्या टकरा पड़ी, उसके हृदय में भय समा गया और विचित्र विभ्रम-विलास प्रारम्भ हो गये ! तरुणियों का तो यह स्वभाव ही है कि विना किसी कारण के ही विक्षोभ-लीला मचाने लगती हैं और यदि कोई कारण मिल जाय तब तो कहना ही क्या !’

अनुवाद—केलि :—प्रियतम के साथ प्रेम-विहार में नायिका की क्रीडा का नाम ‘केलि’ है । जैसे कि—

‘कामोद्वेग से भरी उस पीवरस्तनी सुन्दरी ने यह देखकर कि उसका प्रियतम अपने मुँह की फूँक से उसकी आँखों में पड़ा पुष्पपराग नहीं निकाल सकता, अपने पयोधरों से उसे धक्का दे मारा ।’

विमर्श—नाट्यशास्त्र के सामान्याभिनय-नामक २२ वें अध्याय में जिन अलङ्कारों का निरूपण है उन्हें ‘शरीरालङ्कार’ मानना उचित है न कि ‘मानसालङ्कार’ । आचार्य अभिनवगुप्त ने स्पष्ट कहा है—

‘पते केवलमलङ्कारा देहमात्रनिष्ठाः, न तु चित्रवृत्तिरूपाः ।...ते हि यौवने उद्विक्ता दृश्यन्ते, वास्ये स्वबुद्धिन्ना वार्धके तिरोभूताः । यदाह—

यावन्त पते तरुणीजनस्य भावाः समं कुट्टमितादयोऽपि ।

रात्रावदृश्यानिव तान् घटादीन् कामप्रदीपः प्रकटीकरोति ॥

(प्रेम—चेष्टायैः 'सुग्धा' और 'कन्या' नायिकागत प्रेम—चेष्टा-निरूपण)

अथ सुग्धाकन्ययोरनुरागोक्तिानि—

दृष्ट्वा दर्शयति व्रीडां सम्मुखं नैव पश्यति ।

प्रच्छन्नं वा भ्रमन्तं वातिक्रान्तं पश्यति प्रियम् ॥ १११ ॥

बहुधा पृच्छयमानापि मन्दमन्दमधोमुखी ।

सगद्गदस्वरं किञ्चिन्प्रियं प्रायेण भाषते ॥ ११२ ॥

अन्यैः प्रवर्तितां शश्वत्सावधाना च तत्कथाम् ।

शृणोत्यन्यत्र दत्ताक्षी प्रिये वालानुरागिणी ॥ ११३ ॥

(अन्य नायिकागत चेष्टा-निर्देश)

अथ सकलानामपि नायिकानामनुरागोक्तिानि—

चिराय सविधे स्थानं प्रियस्य बहु मन्यते ।

विलोचनपथं चास्य न गच्छत्यनलङ्कृता ॥ ११४ ॥

...तत्र देहविकाराः केषुचन क्रियात्मका अपि...त एवाङ्गजा उच्यन्ते ।...अन्ये स्वघतन-
जन्मसमुचितविशिष्टविभावानुप्रवेशस्फुटीभवद्रतिभावानुचिद्धे देहे परिस्फुरन्ति । ते स्वाभा-
विकाः स्वस्माद्रतिभावात् हृदयगोचरीभूताद् भवन्तीति । तथा कस्याश्चिद् कश्चिदेव
स्वभावघलाद् भवति, अन्यस्याः अन्याः, कस्याश्चिद् द्वौ त्रय इत्यादि, अतोऽपि स्वाभा-
विकाः ।.....' (नाट्यशास्त्र : अभिनवभारती, २२ अध्याय)

साहित्यदर्पणकार ने भी आचार्य अभिनवगुप्त के ही मत का अनुसरण किया है किन्तु
महाराज भोज के 'शृङ्गारप्रकाश' के प्रभाव में पढ़कर अलङ्कारों की संख्या-गणना में उदारता
दिखा डाली है । इन अलङ्कारों की मान्यता के सम्बन्ध में साहित्यदर्पणकार ने अभिनवभारतीकार
के इस मत को हृदयङ्गम कर रखा है—

'तथाप्यलङ्कारत्वात्, सामान्याभिनयरूपत्वात्, बाह्यशरीरनिष्ठतापर्यवसानात्, शृङ्गा-
रैकमात्रविषयत्वाच्च अशेषरसविषयत्वाद् व्यभिचारिवर्गात् पृथक्त्वेनैषामभिधानम् ।'

(अभिनवभारती-नाट्यशास्त्र. २२.३१)

अनुवाद—'सुग्धा' और 'कन्या' की प्रेम-चेष्टाओं का निरूपण किया जा रहा है—

प्रेमपगी 'सुग्धा' (किंवा कन्यका) का यह स्वभाव है कि वह अपने प्रियतम को
देखकर लजित हो जाय, उससे आँख न मिला सके, उसे किसी चीज की ओट से अथवा
कहीं घूमते हुये या दूर निकले हुये देखती रहे, बहुत पूछ-ताछ किये जाने पर भी, सिर
झुकाये, धीरे-धीरे और अस्पष्ट रूप से उससे बोल पाये और साथ ही साथ औरों
के द्वारा उसकी चरित-वर्चा में, कहीं दूसरी ओर निगाह किये, सावधानी से कान
लगाये रहे ।

अनुवाद—अब अन्य सभी नायिकाओं की अनुराग-चेष्टाओं का निर्देश कर
दिया जाता है—

नायिकायें अपने प्रियतम के पास अधिक से अधिक समय तक बैठना चाहती हैं ।
बिना सजे-धजे अपने प्रियतम से मिलना उन्हें अच्छा नहीं लगता । कुछ तो ऐसा सी

क्वापि कुन्तलसंव्यानसंयमव्यपदेशतः ।
 बाहुमूलं स्तनौ नाभिपङ्कजं दर्शयेत् स्फुटम् ॥ ११५ ॥
 आच्छादयति वागाद्यैः प्रियस्य परिचारकान् ।
 विश्वसित्यस्य मित्रेषु बहुमानं करोति च ॥ ११६ ॥
 सखीमध्ये गुणान् ब्रूते स्वधनं प्रददाति च ।
 सुप्ते स्वपिति दुःखेऽस्य दुःखं धत्ते सुखे सुखम् ॥ ११७ ॥
 स्थिता दृष्टिपथे शश्वत्प्रिये पश्यति दूरतः ।
 आभाषते परिजनं सम्मुखं स्मरविक्रियम् ॥ ११८ ॥
 यत्किञ्चिदपि संवीक्ष्य कुरुते हसितं मुधा ।
 कर्णकण्डूयनं तद्वत्कवरीमोक्षसंयमौ ॥ ११९ ॥
 जृम्भते स्फोटयत्यङ्गं बालमाश्लिष्य चुम्बति ।
 भाले तथा वयस्याया रचयेत्तिलकक्रियाम् ॥ १२० ॥
 अङ्गुष्ठाग्रेण लिखति सकटाक्षं निरीक्षते ।
 दशति स्वाधरं चापि ब्रूते प्रियमधोमुखी ॥ १२१ ॥
 न मुञ्चति च तं देशं नायको यत्र दृश्यते ।
 आगच्छति गृहं तस्य कार्यव्याजेन केनचित् ॥ १२२ ॥

करती हैं कि केशपाश अथवा बन्धाभरण के ठीकठाक करने के बहाने अपने प्रेमियों को अपने बाहुमूल, स्तन और नाभिकमल साफ-साफ दिखला दिया करती हैं। प्रियतम के नौकर-चाकरों को अपनी मधुर वाणी से प्रसन्न करने में इन्हें आनन्द मिलता है और ये प्रियतम के मित्रजनों पर विश्वास करती हैं तथा उनका पर्याप्त आदर-सत्कार भी किया करती हैं। सखियों के बीच में प्रियतम का गुणानुवाद, सखियों के लिये प्रसन्नता-सूचक धन-वितरण, प्रियतम के सोने पर सोना और उसके दुःख में दुःख किंवा सुख में सुख ही इनकी जीवन-चर्या है। प्रियतम के देखते रहने पर, सामने, खड़े होकर, कामावस्था में पढ़ी सखी-सहेलियों के साथ कामविकारों का वातावरण भी इन्हें रुचिकर हुआ करता है। कभी ये कुछ भी देखकर यों ही हँस पड़ती हैं, कभी कान खुजलाती हैं और कभी चोटी के खोलने-बांधने में लग जाती हैं। कभी जंभाई लेना, कभी अंगड़ाई लेना, कभी किसी बच्चे को चूमना-चाटना, कभी सखी-सहेली के ललाट पर तिलक लगाना, कभी पैर के अंगूठे से धरती कुरेदना, कभी तिरछी निगाह से देखना, कभी ओठ चबाना और कभी सिर नीचा किये प्रियतम से बोलना-चालना-ये ही वे काम हैं जिनमें मुग्धा (किं वा कन्या) नायिकायें प्रसन्न रहा करती हैं। इन्हें उस स्थान को छोड़ना अच्छा नहीं लगता जहाँसे इनका प्रियतम दिखाया दे रहा हो और किसी न किसी काम के बहाने प्रियतम के घर आना तो इन्हें अच्छा लगता ही है। यदि प्रियतम ने कुछ दे दिया

दत्तं किमपि कान्तेन धृत्वाङ्गे मुहुरीक्षते ।
 नित्यं हृष्यति तद्योगे वियोगे मलिना कृशा ॥ १२३ ॥
 मन्यते बहु तच्छीलं तत्प्रियं मन्यते प्रियम् ।
 प्रार्थयत्यल्पमूल्यानि सुप्ता न परिवर्तते ॥ १२४ ॥
 विकारान् सात्त्विकानस्य सम्मुखी नाधिगच्छति ।
 भापते स्रुतं स्निग्धामनुरक्ता नितम्बिनी ॥ १२५ ॥
 एतेष्वधिकलज्जानि चेष्टितानि नवस्त्रियाः ।
 मध्यत्रोडानि मध्यायाः संसमानत्रपाणि तु ॥ १२६ ॥
 अन्यस्त्रियाः प्रगल्भायास्तथा स्युर्वारयोषितः ।

दिङ्मात्रं यथा—

‘अन्तिकगतमपि मामियमवलोकयतीव हन्त ! इष्ट्वापि ।
 सरसनखक्षतलक्षितमाविष्कुरुते भुजामूलम् ॥’
 (युवतियों की भावाभिव्यक्ति के उपाय)

तथा—

लेख्यप्रस्थापनैः स्निग्धैर्नीक्षितैर्मृदुभाषितैः ॥ १२७ ॥
 दूतीसम्प्रेषणैर्नार्या भावाभिव्यक्तिरिष्यते ।

तो उसे प्रेमपूर्वक देखना, यदि प्रियतम पास रहे तो बहुत प्रसन्न होना और यदि कहीं वह पास न हो तो दीन-हीन बनी रहना, यह सब तो इनके लिये स्वभाव-सिद्ध है। इन्हें अपने प्रियतम का चरित बड़ा अच्छा लगना है, इन्हें अपने प्रियतम के प्रेममात्र लोग बड़े अच्छे लगते हैं, इन्हें अपने प्रियतम से थोड़े मूसय को चाँजे माँगने में प्रसन्नता हुआ करती है और जब ये सोती हैं तो प्रियतम के विमुख कदापि नहीं साँतीं। प्रियतम के सामने पड़ने पर (स्तरमादि) सात्त्विक विकारों को न शोक सकना और प्रियतम से सच्ची-सच्ची और मीठी-मीठी बातें करना इन प्रेमपगी रमणियों के स्वभाव में है। इन नायिकाओं में, ‘नवोढा’ की चेष्टाओं में, लज्जा की मात्रा अधिक रहा करती है, ‘मध्या’ की चेष्टाओं में लज्जा तो अवश्य होती है किन्तु मध्यम मात्रा की ही होती है और परिक्रिया, प्रगल्भा तथा वेश्या (सामान्या) नायिकाओं की चेष्टाएँ ऐसी हुआ करती हैं जिनमें लज्जा का पता भी नहीं चल पाता ।

उदाहरण के लिये (वस्तुनः विश्रान मात्र के लिये) मेरी यह स्वरचित सूक्ति—

‘यह सुन्दरी, समीप ही खड़े मुझे देखकर भी पुनः देख रही है और नये-नये नखवत से अङ्कित अपना भुजमूल मुझे दिखा रही है ।’

अनुवाद—इसके अतिरिक्त अपने प्रेमियों के प्रति युवतियों के भावाभिव्यञ्जन के ये भी उपाय हैं, जैसे कि—पत्र भेजना, स्नेह भरी निगाह से देखना, मीठी-मीठी बातचीत करना और प्रेम-सन्देश के साथ दूती भेजना ।

(दूती)

दूत्यश्च—

दूत्यः सखी नटी दासी धात्रेयी प्रतिवेशिनी ॥ १२८ ॥
बाला प्रव्रजिता कारुः शिल्पिन्याद्याः स्वयं तथा ।

कारु रजकीप्रभृतिः । शिल्पिनी चित्रकारादिस्त्री । आदिशब्दात्तान्बूलिक-
गान्धिकस्त्रीप्रभृतयः । तत्र सखी यथा—‘श्वासान्मुञ्चति—’इत्यादि ।

स्वयंदूती यथा मम—

‘पन्थिअ पिआसिओ विअ लच्छीअसि जासि ता किमण्णत्तो ।
ण मणं वि वारओ इध अत्थि धरे घणरसं पिअन्ताणं ॥’

(पथिक ! पिपासित इव लक्ष्यसे यासि तत्किमन्यत्र ।
न मनागपि वारक इहास्ति गृहे घनरसं पिवताम् ॥)

एताश्च नायिकाविषये नायकानामपि दूत्यो भवन्ति ।

(दूती के गुण)

दूतीगुणानाह—

कलाकौशलमुत्साहो भक्तिश्चित्तज्ञता स्मृतिः ॥ १२९ ॥
माधुर्यं नर्मविज्ञानं वाग्मिता चेति तद्गुणाः ।
एता अपि यथौचित्यादुत्तमाधममध्यमाः ॥ १३० ॥

अनुवाद—दूती-सम्प्रेषण के प्रसङ्ग में दूतियों का निर्देश आवश्यक है—सखी, नटी,
दासी, धाड़ की लक्ष्मी, पद्मोत्पलिन, बालिका, संन्यासिनी, धोबिन, बड़ई की स्त्री, नाहन,
रंगरेजिन किंवा स्वयं नायिका आदि-आदि (ऐसी) दूतियां हैं (जिनके सम्प्रेषण में
युवतियों के प्रेमभाव का स्पष्ट पता चला करता है) ।

यहां ‘कारु’ का अभिप्राय ‘धोबिन’ आदि का है । ‘शिल्पिनी’ कहते हैं चित्रकार आदि
की स्त्रियों को । कारिका में ‘आदि’ पद इसलिये दिया गया जिसमें तमोलिन और तेलिन
आदि-आदि का भी यहां संग्रह समझ लिया जाय । जैसे कि सखी का दूतीरूप में सम्प्रेषण
‘श्वासान्मुञ्चति’ आदि सूक्ति में स्पष्ट है । और जैसे कि—स्वयं दूती-रूप में नायिका का
यह, मेरा किया, चित्रण—

‘भरे बटोही ! तुम तो प्यासे से लग रहे हो । भला इस हालत में और कहीं जाने से
क्या लाभ ! यहां कोई रोक-टोक नहीं, जी भर कर ‘घनरस’ (वर्षाजल किंवा सम्भोग-
सुख) का पान कर लो ।’

यहां यह जान लेना आवश्यक है कि जैसे ये उपर्युक्त दूतियां नायिकाओं द्वारा
नायकों के पास भेजी जा सकती हैं वैसे ही नायकों द्वारा नायिकाओं के पास भी ।

अनुवाद—इन दूतियों के गुणों का परिगणन किया जा रहा है—जिन्हें ‘दूतीगुण’ कहा
करते हैं वे ये हैं—कलाओं में कुशलता, उत्साह, भक्ति, परचित्तज्ञान, स्मृति, मधुरता,
नर्मनिपुणता और बोलचाल में चतुरता । ये दूतियां भी अपनी-अपनी विशेषताओं के

एता दूर्यः ।

कारण उत्तम, मध्यम और अधम-इन तीन श्रेणियों में विभक्त देखी जाती हैं । यहाँ कारिका में 'एताः' का अभिप्राय 'दूरियों' का है ।

विमर्श— (क) साहित्यदर्पणकार ने 'दृष्ट्वा दर्शयति' आदि कारिकाओं में नायिका के अनुराग-चिह्नों का जो निरूपण किया है वह भरतनाट्यशास्त्र की प्राचीन मर्यादा है । भावप्रकाशनकार शारदातनय ने इस प्राचीन मर्यादा का इन पंक्तियों में स्पष्टीकरण किया है—

स्त्रियो जानुरागाया नायके लक्षणांस्विते ।
कुलीनायाः प्रथमतो दूरे रोमोद्गमो भवेत् ॥
स्निग्धं च मसृणं चक्षुरधरः स्पन्दते स्फुटम् ।
स्मितोत्तरं च वचनं स्वेदोदश्च कपोलयोः ॥
ऊर्वोः संपीडनं चाङ्गे बाहुस्वस्तिकवन्धनम् ।
आलिङ्गनं मुहुः सख्यास्तदङ्गेऽङ्गसमर्पणम् ॥
नीर्वी विस्रंस्य नहनं वेपथुस्तपथस्थितिः ।
वचने वचनं तूष्णीं वीक्षणेष्वनवेक्षणम् ॥
इत्यादिभावैर्भावज्ञो रक्तां विद्यात् कुलाङ्गनाम् ।
कर्णकण्ठयनं नाभेरूर्वोः किञ्चित्प्रकाशनम् ॥
विमर्दनञ्च स्तनयोर्नीवीविस्रंसनं मुहुः ।
अन्यापदेशकथनमन्यैः सस्मितभाषणम् ॥
विलोकनञ्च सत्रीढमङ्गुष्ठाप्रविलेखनम् ।
नखनिस्तोदनं केलिः सखीनिर्भर्सनं मृषा ॥
पदान्तरे स्थितिर्ध्याजादक्षलिर्देवताच्छ्रुत्वा ।
भावैरित्यादिभिर्वेश्यामनुरक्तां विभावयेत् ॥
दृष्टे दशोविकासश्च साधुर्यं भाषणेऽन्यतः ।
प्रसादो वदने हर्षः संभ्रमस्तस्य ऽ दर्शने ॥
अदर्शने च मूर्च्छा च तस्त्कारेषु कौतुकम् ।
स्वभर्तुः प्रमुखे तस्य स्मरणं सुरतादिषु ॥
प्रेषणं भोग्यवस्तुनां समाजे तस्य गर्हणम् ।
सर्वत्र तस्य वाक्यस्य प्रीतिपूर्वं परिग्रहः ॥
मदम्ब नाथ मञ्जाथेत्येवं बालोपलालनम् ।
भावैरेवंविधैरन्यां लक्ष्येन्मदनानुराम् ॥

(ख) रक्ता नायिका के जिन जिन उपचारों का साहित्यदर्पणकार ने निर्देश किया है उनका संक्षिप्त विवरण 'भावप्रकाशन' की इन पंक्तियों में दिया जा चुका है—

'रक्ता विविक्तवसति प्रियेण सह वाञ्छति ।
गुणान् सखीनामाख्याति स्वधनं प्रददाति च ॥
सम्पूजयति मित्राणि द्वेष्टि शत्रुजनं तथा ।
समागमं प्रार्थयते दृष्ट्वा हृष्यति चाधिकम् ॥
तुष्यत्यस्य वचोभङ्गया सश्नेहञ्च निरीक्षते ।
सुप्ते च पश्चात् स्वपिति सुञ्चत्यनभिसुम्बिता ॥

(प्रतिनायक-निरूपण)

अथ प्रतिनायकः—

धीरोद्धतः पापकारी व्यसनी प्रतिनायकः ।

यथा रामस्य रावणः ।

‘प्रियेणालिङ्गयत्यङ्गं गाढमालिङ्गति प्रियम् ।
 स्वयमारभते स्वैरं स्नानादिषु च कर्मसु ॥
 प्रथमं चेष्टते स्वैरं वाह्ये चाभ्यन्तरे रते ।
 न विश्लेषयते गात्रमाश्लिष्टां च कदाचन ॥
 तेनैव भोग्यवस्तूनि भुङ्क्तेऽन्यन्नाहतान्यपि ।
 रतिञ्जेलिष्वनिभृता स्वदते स्विद्यति क्षणम् ॥
 न दृष्टिमन्यतो धत्ते न शृणोति वहिः क्वचित् ।
 न चिन्तयत्यारमनीनं किञ्चिदन्यत् प्रियं विना ॥
 रोमाञ्जति प्रियस्पर्शे मुह्यति श्विद्यति श्वसेत् ।
 एवं रक्तासमुत्थाः स्युरूपचाराः प्रियं प्रति ॥

(भावप्रकाशन ५ म अधिकार)

(ग) भरतनाट्यशास्त्र में भी दूती संप्रेषण का विधान है जो कि इन पंक्तियों में स्पष्ट है—

‘विज्ञानगुणसम्पन्ना कथिनी लिङ्गिनी तथा ।
 प्रातिवेश्या सखी दासी कुमारी कावशिल्पिनी ।
 घात्री पापण्डिनी चैव तथा रङ्गोपजीविनी ॥
 प्रोत्साहनेऽथ कुशला मधुरकथा दर्शिताऽथ कालज्ञा ॥
 लडहा संवृतमन्त्रा दूती त्वेभिर्गुणः कार्या ॥
 तथाऽप्युत्साहनं कार्यं नानादशितकारणम् ॥
 यथोक्तकथनं चैव तथा भावप्रदर्शनम् ।

(नाट्यशास्त्र २३. ९. ११)

अनुवाद—अब ‘प्रतिनायक’ का निरूपण करते हैं—

‘प्रतिनायक’ वह है जो नायक का प्रतिस्पर्द्धी हुआ करता है । यह स्वभाव का धीरोद्धत, पापाचरण में तत्पर किं वा व्यसनों में आसक्त रहा करता है ।

उदाहरण के लिये (राम-काव्य किं वा राम-नाट्य में) ‘राम’ नायक का प्रतिनायक रावण ।

विमर्श—‘प्रतिनायक’ का अभिप्राय मुख्य नायक के प्रतिपन्थी (विरुद्ध) नायक का है । विना ‘प्रतिनायक’-चरित के चित्रण के नायक-चरित का सौन्दर्य नहीं चित्रित किया जा सकता । संस्कृत के दृश्य और श्रव्य काव्यों में ‘नायक’ का चरित ‘प्रतिनायक’ के चरित की प्रतिस्पर्द्धा में चित्रित किया जाता करता है । काव्य-नाट्य-कोविदों ने ‘प्रतिनायक’ को ‘धीरोद्धत’ स्वभाव का ही देखा है । ‘धीरोद्धत’ होने से ‘प्रतिनायक’ के लिये अनवरिथतचित्त, रौद्रस्वभाव, मदोन्मत्त, दम्भवहुल किं वा आत्मश्लाघी होना स्वाभाविक है । नाट्यदर्पणकार ने इसीलिये कहा है—

,लोभी धीरोद्धतः पापी व्यसनी प्रतिनायकः । मुख्यनायकस्य प्रतिपन्थी नायकः प्रतिनायकः । यथा रामयुष्मिद्धिरघो रावण-दुर्योधनवदिति— (नाट्यदर्पण-४ र्थ विवेक)

दशरूपककार धनञ्जय ने भी इसीलिये कहा था—

‘लुब्धो धीरोद्धतः स्तब्धः पापकृद्द्वयसनी रिपु ।, (दशरूपक २-९)

(उद्दीपन-विभाव-निरूपण)

अथोद्दीपनविभावाः—

उद्दीपनविभावास्ते रसमुद्दीपयन्ति ये ॥ १३१ ॥

ते च—

आलम्बनस्य चेष्टाद्या देशकालादयस्तथा ।

चेष्टाद्या इत्याद्यशब्दाद्रूपभाषणादयः । कालादीत्यादिशब्दाच्चन्द्रचन्दनको-
किलालापभ्रमरभंकारादयः ।

तत्र चन्द्रोदयो यथा मम—

‘करमुदयमहीधरस्तनाग्रे गलिततमः पटलांशुके निवेश्य ।

विकसितकुमुदेक्षणं विचुम्बत्ययममरेशदिशो मुखं सुधांशुः ॥’

यो यस्य रसस्योद्दीपनविभावः स तत्स्वरूपवर्णने वक्ष्यते ।

अनुवाद—अब उद्दीपन विभावों का निरूपण किया जा रहा है—

उद्दीपन विभाव उन्हें कहा करते हैं जो कि रस को उद्दीप्त किया करते हैं ।

ये निम्नोद्दिष्ट पदार्थ उद्दीपन-विभाव-वर्ग में आते हैं—नायक-नायिका आदि की विविध आङ्गिक चेष्टायें, समुचित देश, उपयुक्त समय आदि-आदि ।

यहाँ कारिका में ‘चेष्टाद्याः’ में ‘आद्य’ शब्द के प्रयोग का अभिप्राय रूप, आभूषण आदि-आदि का संग्रह करना है । इसी प्रकार ‘कालादयः’ में ‘आदि’ शब्द से चन्द्र-चन्द्रिका, कोकिलालाप, भ्रमरझंकार आदि-आदि समझना चाहिये ।

उदाहरण के लिए, मेरी इस स्वरचित सूक्ति में ‘चन्द्रोदय’ का उद्दीपन-विभाव के रूप में यह वर्णन—

‘यह चन्द्रमा पूर्वदिशा का मुख-सुग्धन कर रहा है । इसके कर (किरण अथवा हाथ) पूर्वदिशा-सुन्दरी के उदयाचल रूपी स्तनाग्रभाग का स्पर्श कर रहे हैं जिससे उसका सन्तमस रूपी अंशुक-परिधान नीचे खिसक पड़ा है और उसके कुमुद-नेत्र प्रसन्नता से हँसते दिखाई पड़ रहे हैं ।’

भिन्न-भिन्न रसों के भिन्न-भिन्न उद्दीपन विभाव हैं और उनका वर्णन उन-उन रसों के प्रसङ्गों में किया ही जायगा ।

विमर्श—नानाविध नायकों और नायिकाओं का वर्णन तो रस के आलम्बन विभाव का वर्णन है । रस के उद्दीपन विभाव का अभिप्राय है उन-उन पदार्थों का जो सामाजिक-हृदय में उद्बुद्ध रत्यादि भाव को, उद्दीपित किया करते हैं ! ‘रसान्वसुधाकर’कार ने निम्न पदार्थों को ‘तदस्थ’ उद्दीपन-विभाव कहा है—

तदस्थश्चन्द्रिका धारागृहचन्द्रोदयावपि ॥

कोकिलालापसाकन्दमन्दमारुतपटपदाः ।

लतामण्डप-भ्रूगेह-दीघिकाजलधारवाः ॥

प्रासादगर्भसंगीतम्रीटादिसरिदादयः ।

पद्ममूल्या यथाकालसुपभोगोपयोगिनः ॥ (रसान्वसुधाकर १२ विलास)

और इन तदस्थ उद्दीपन-विभावों के अतिरिक्त वस्त्र, भूषा, माल्य किं वा अनुलेपन को अन्तरङ्ग उद्दीपन-विभावों में स्थान दिया है । उपर्युक्त उद्दीपन-विभाव-वर्ग का शृङ्गार रस की उद्दीपन-

(अनुभाव-निरूपण)

अथानुभावाः—

उद्बुद्धं कारणैः स्वैः स्वैर्वहिर्भावं प्रकाशयन् ॥ १३२ ॥

लोके यः कार्यरूपः सोऽनुभावः काव्यनाट्ययोः ।

यः खलु लोके सीतादिचन्द्रादिभिः स्वैः स्वैरालम्बनोद्दीपनकारणै रामादेर-
न्तरुद्बुद्धं रत्यादिकं बहिः प्रकाशयन् कार्यमित्युच्यते, स काव्यनाट्ययोः पुन-
रनुभावः ।

कः पुनरसावित्याह—

उक्ताः स्त्रीणामलङ्कारा अङ्गजाश्च स्वभावजाः ॥ १३३ ॥

तद्रूपाः सात्त्विका भावास्तथा चेष्टाः परा अपि ।

तद्रूपा अनुभावस्वरूपाः । तत्र यो यस्य रसस्यानुभावः स तत्स्वरूपवर्णने
वक्ष्यते ।

सामग्री है । अन्य रसों की उद्दीपन-सामग्री भरत नाट्यशास्त्र आदि आकर-ग्रन्थों में विशद रूप
से प्रतिपादित है ।

अनुवाद—अनुभाव :-उन-उन कारणों से हृदय में उद्बुद्ध रत्यादि भावों को बाहर
प्रकाशित करनेवाले अङ्गादि-व्यापारों का नाम 'अनुभाव' है । लोक-जीवन में तो ये
अङ्गादि-व्यापार (रत्यादि भावों के) 'कार्य' समझे जाया करते हैं किन्तु काव्य-नाट्य के
क्षेत्र में इन्हें 'अनुभाव' की अलौकिक संज्ञा प्राप्त है ।

तात्पर्य यह है कि लोक-जीवन के राम आदि के हृदय में सीता आदि आलम्बन
विभाव किं वा चन्द्रोदय आदि उद्दीपन विभाव से रत्यादि रूप रथायी भाव उद्बुद्ध हुआ
करता है । अब राम आदि की जो-जो अङ्ग-चेष्टायें, उनके उद्बुद्ध रत्यादि भावों को दूसरों
पर प्रकाशित किया करती हैं उन्हें लोक-जीवन की दृष्टि से तो (रत्यादि भावों के) 'कार्य'
कहा करते हैं किन्तु काव्य-नाट्य में कवि और नाटककार के वर्णन और अङ्कन के विषय
बना दिये जाने पर इन्हें ही 'अनुभाव' की अलौकिक पदवी से विभूषित कर दिया
जाया करता है ।

लोक-जीवन में कार्यरूप किन्तु काव्य-नाट्य के क्षेत्र में 'अनुभाव' रूप जो वस्तुयें
हैं, वे ये हैं—

नायिकाओं के पूर्वनिर्दिष्ट अङ्गज किं वा स्वभावज अलङ्कार, अनुभाव-रूप
स्तम्भादि सात्त्विक भाव और रत्यादि भावों के प्रभाव में उत्पन्न अन्यान्य चेष्टायें ।

यहां कारिका में 'तद्रूपाः' का अभिप्राय 'अनुभाव' रूप (सात्त्विक भावों) का है ।
भिन्न-भिन्न रसों के जो भिन्न-भिन्न अनुभाव हैं उन्हें उन-उन रसों के निरूपण-प्रसङ्ग में
आगे बताया जायगा ।

विमर्श—भरतनाट्यशास्त्र में अनुभाव का यह स्वरूप प्रतिपादित किया हुआ है—

'वागङ्गाभिनयेनेह यतस्वर्योऽनुभाष्यते ।

वागङ्गोपाङ्गसंयुक्तस्वभावस्ततः स्मृतः ॥' (नाट्यशास्त्र ७. ५)

सात्त्विक भाव-निर्देश

तत्र सात्त्विकाः—

विकाराः सत्त्वसंभृताः सात्त्विकाः परिकीर्तिताः ॥ १३४ ॥

सत्त्वं नाम स्वात्मविश्रामप्रकाशकारी ऋश्रनान्तरो वर्मः ।

सत्त्वमात्रोद्भवत्वात्ते भिन्ना अप्यनुभावतः ।

‘गोवलीवर्दन्यानेन’ इति शेषः ।

के त इत्याह—

स्तम्भः स्वेदोऽथ रोमाञ्चः स्वरभङ्गोऽथ वेपथुः ॥ १३५ ॥

वैवर्ण्यमश्रु प्रलय इत्यष्टौ सात्त्विकाः स्मृताः ।

विसृका संक्षिप्त अभिप्राय नाट्यदर्पणकार ने इस पंक्ति में अपने ही ढंग से स्पष्ट किया है—

‘अनु छिद्गनिश्चयात् पश्चाद् भावयन्ति गमयन्ति लिङ्गिनं रसमित्यनुभावाः स्तम्भादयः’

(नाट्यदर्पण-३ य विवेक)

अनुभाव का तात्पर्य मनोगत भावों के साक्षात् अभिव्यञ्जक उपादानों, जैसे कि भ्रूविक्षेप आदि-आदि का है । मनोगत भावों के ये साक्षात् अभिव्यञ्जक उपादान इसलिये ‘अनुभाव’ कहे जाया करते हैं क्योंकि रत्यादिरूप मनोगत भावों के उद्घोषण में ही इनकी उत्पत्ति सम्भव है । भ्रूविक्षेप आदि का ‘अनुभाव’ होना यह सिद्ध करता है कि इनके द्वारा हेतुभूत रत्यादि भावों की अभिव्यक्ति हुआ करता है । अनुभावों को चार श्रेणियाँ हैं—(१) विचारम्भक, जैसे कि भाव-हाव-हेला आदि, (२) गान्धारम्भक, जैसे कि लीला, विलास, विच्छित्ति आदि, (३) वागारम्भक, जैसे कि आलाप, विलाप, संलाप आदि और (४) बुद्धशरम्भक, जैसे कि रीति, वृत्ति आदि ।

साहित्यदर्पणकार ने कतिपय सात्त्विक भावों को भी अनुभावरूप मान लिया है । इस नान्यता में दशरूपककार का प्रभाव स्पष्ट है ।

अनुवाद—यहाँ अनुभावभूत सात्त्विक भावों का प्रसङ्ग है, इसलिये, सात्त्विक भाव क्या और कौन हैं ? इसका निर्देश किया जा रहा है—

सत्त्व के उद्रेक से उत्पन्न जो मनोविकार हैं उन्हीं को सात्त्विक भाव कहा करते हैं ।

यहाँ (‘सात्त्विक’ शब्द की व्युत्पत्ति में) जो ‘सत्त्व’ शब्द है उसका अभिप्राय अन्तःकरण का एक धर्मविशेष है जिसके कारण सामाजिक हृदय में वासनारूप से विराजमान रत्यादि भावों का उद्घोषण हुआ करता है ।

वैसे तो सात्त्विक भाव और अनुभाव एकरूप ही हैं किन्तु अनुभावों से सात्त्विक भावों को इसलिये भिन्नरूप माना जा सकता है क्योंकि (स्तम्भादिरूप) सात्त्विक भाव सत्त्व के उद्रेक से ही उत्पन्न मनोविकार हुआ करते हैं ।

अनुभावों और सात्त्विक भावों को अमेद में भी भेद ‘गोवलीवर्दन्याय’ से समझा-समझाया जा सकता है (जैसे कि ‘गात्रः गच्छन्ति’ कहने से ही ‘घलीवर्दोऽपि गच्छति’ का अभिप्राय निकल जाता है किन्तु गौओं से विशेषता के द्योतन के लिये घलीवर्द (सांड) का पृथक् ग्रहण किया जाया करता है वैसे ही अनुभावों में सात्त्विक भावों के अन्तर्भूत होने पर भी, अनुभावों से वैशिष्ट्य बताने के लिये, सात्त्विक भावों का पृथक् परिगणन स्वाभाविक ही है) ।

निम्नलिखित जो सत्त्वसंभूत ८ मनोविकार हैं वे ही ८ सात्त्विक भाव हैं—

(१) स्तम्भ, (२) स्वेद, (३) रोमाञ्च, (४) स्वरभङ्ग, (५) वेपथु, (६)

तत्र—

स्तम्भश्चेष्टाप्रतीघातोः भयहर्षामयादिभिः ॥ १३६ ॥
 वपुर्जलोद्गमः स्वेदो रतिघर्मश्रमादिभिः ।
 हर्षाद्भुतमयादिभ्यो रोमाञ्चो रोमत्रिक्रिया ॥ १३७ ॥
 मदसंनदपीडाद्यैर्वैस्वर्यं गद्गदं त्रिधुः ।
 रागद्वेषश्रमादिभ्यः क्लम्पो गात्रस्य वैपथ्युः ॥ १३८ ॥
 विषादमदरोषाद्यैर्वर्णान्यत्वं त्रिवर्णता ।
 अश्रु नेत्रोद्भवं वारि क्रोधदुःखप्रहर्षजम् ॥ १३९ ॥
 प्रलयः सुखदुःखाभ्यां चेष्टाज्ञाननिराकृतिः ।

यथा मन—

'तदुत्पत्त्यादिस्या वस्तुञ्जलिते हन्त ! नयने
 उद्भ्रमोमाञ्चं व्रजति जडतानङ्गमखिलम् ।
 कपोलौ घर्माद्रौ भ्रवन्नुपरतादोषविषयं
 मनः सान्द्रानन्दं स्पृशति कृतिरिति ब्रह्म परसम् ॥

वैदर्प्यं, (७) क्लृप्तौ (८) प्रलय ।

इन बातों सात्त्विकभावों के अपने-अपने ये स्वरूप हैं—

(१) स्तम्भ—भय, हर्ष, रोग आदि के कारण मन किं वा शरीर के व्यापारों का रुक जाना 'स्तम्भ' है ।

(२) स्वेद—रतिप्रसङ्ग, भातप (घूर), परिश्रम आदि के कारण शरीर से निकल पड़नेवाले जल को 'स्वेद' कहते हैं ।

(३) रोमाञ्च—हर्ष, विस्मय, भय आदि के कारण रोंगटों के लड़के होने को 'रोमाञ्च' कहा जाता है ।

(४) स्वरमङ्ग—मद्यपान, हर्ष, पीडा आदि के कारण गले के रस जाने का लान 'स्वरमङ्ग' है ।

(५) वैपथ्यु—अनुराग, द्वेष, परिश्रम आदि के कारण शरीर की केंपकेंपी को 'वैपथ्यु' कहा करते हैं ।

(६) वैदर्प्यं—विषाद, मद, रोष आदि के कारण उत्पन्न हुए वर्गविकार का लान 'वैदर्प्यं' (त्रिवर्णता) है ।

(७) क्लृप्तौ—क्रोध, दुःख, प्रहर्ष आदि के कारण उत्पन्न होनेवाले नेत्रजल को 'अश्रु' कहते हैं ।

(८) प्रलय—सुख अथवा दुःख के अतिरिक्त में चैष्टागून्यता किं वा ज्ञानगून्यता 'प्रलय' है ।

उदाहरण के लिए, यह स्वरचित सूक्ति—

'मेरे शरीर के स्पर्श से, इस सुन्दरी के नयनकमल अक्षतिले डूब रहे हैं, शरीर रोमाञ्चित हो रहा है, क्लृप्त-प्रत्यङ्ग निश्चेष्ट बन गये हैं और कपोल स्वेदादिभ्रमों से गले

एवमन्यत् ।

(व्यभिचारिभावः लक्षण-निरूपण)

अथ व्यभिचारिणः—

विशेषादाभिमुख्येन चरणाद्व्यभिचारिणः ।

स्थायिन्युन्मग्ननिर्मग्नान्नास्त्रयस्त्रिंशच्च तद्भिदाः ॥ १४० ॥

स्थिरतया वर्तमाने हि रत्यादौ निर्वेदादयः प्रादुर्भावतिरोभावाभ्यामाभिमुख्येन चरणाद् व्यभिचारिणः कथ्यन्ते ।

हो चुके हैं । ऐसा लगता है जैसे घूसका मन अन्य समस्त विषयों से विरक्त है और प्रह्वानन्दरूप एकवन प्रेमसुख में अन्तर्लीन हो रहा है ।

[यहाँ रोमाञ्च, श्वेद और प्रलयरूप सार्विक भावों का सुन्दर वर्णन है ।]

इसी भाँति अन्य सार्विक भावों के उदाहरण स्वयं जाने जा सकते हैं ।

विमर्श—स्तम्भ आदि की 'सार्विकरूपता' की सुन्दर मीमांसा 'रसार्णवसुधाकर' की इन पङ्क्तियों में है—

'अन्येषां सुखदुःखादिभावनाकृतभाववत् ॥

आनुकूल्येन यच्चित्तं भावकानां प्रवर्तते ।

सत्त्वं तदिति विज्ञेयं प्राज्ञैः सर्वोद्भवानिमान् ॥

सार्विका इति जानन्ति भरतादिमहर्षयः ।

सर्वेषामपि भावानां येः सत्त्वं प्रविभाव्यते ॥

ते भावाः भावतत्त्वज्ञैः सार्विकाः समुदीरिताः ।'

..... ।

सर्वेऽपि सत्त्वमूलत्वाद् भावा यद्यपि सार्विकाः ॥

तथाप्यमीषां सर्वैकमूलत्वाद् सार्विकप्रथा ।

अनुभावाश्च कथ्यन्ते भावसंसूचनादमी ॥

एवं द्वैरूप्यमेतेषां कथितं भावकोविदैः ॥

(श्रीशङ्करभूपालः रसार्णवसुधाकरः प्रथम विलास)

अनुवाद—अथ व्यभिचारिभावों का स्वरूप बताया जा रहा है—

वे भाव व्यभिचारी भाव कहे जाया करते हैं जो (विभाव और अनुभाव की अपेक्षा) विशेष उत्कटता किं वा अनुकूलता से (वासनारूप से सामाजिक-हृदय में सदा विराजमान) रत्यादि स्थायी भावों को रसास्वाद में परिणत किया करते हैं तथा जिन्हें स्थायी भावों के समुद्र में बुद्बुद (बुलबुले) की भाँति उन्मज्जित (उत्तराते-रपट प्रतीत) किं वा निमज्जित (हूवते-अरपट प्रतीत) होते हुए देखा जाया करता है ।

तात्पर्य यह है कि रत्यादिरूप स्थायी भाव तो हृदय में सदा स्थिर रूप से प्रवाहित हुआ करते हैं और निर्वेदादि भाव ऐसे हैं जो रत्यादि भावों से ही उद्भूत होते और उन्हीं में तिरोभूत होते, उनकी रसरूप से अभिव्यक्ति में विशेषतया सहायक हुआ करते हैं ।

विमर्श—भरत नाट्यशास्त्र में 'व्यभिचारिभाव' की यह व्युत्पत्ति दी गयी है—

'विविधमाभिमुख्येन रसेषु चरन्तीति व्यभिचारिणः ।' (नाट्यशास्त्र सप्तम अध्याय)

जिसकी अभिनवभारती-सम्मत व्याख्या आचार्य हेमचन्द्र के इन शब्दों में है —

‘भावयन्ति चित्तवृत्तय एवालौकिकवाचिकाद्यभिनयप्रक्रियारूढतया स्वात्मानं लौकिकदशायामनास्वाद्यमप्यास्वाद्यं कुर्वन्ति, यद्वा भावयन्ति व्याप्नुवन्ति सामाजिकानां मन इति भावाः—स्थायिनो व्यभिचारिणश्च ।...ये पुनर्भीष्टस्यादयश्चित्तवृत्तिविशेषास्ते समुचितविभावाभावाऽजन्ममध्ये न भवन्त्येवेति व्यभिचारिणः । तथा हि रसायनमुपयुक्तवतो ग्लान्यालस्यभ्रमप्रभृतयो न भवन्त्येव । यस्यापि वा भवन्ति विभावबलात्तस्यापि हेतुप्रसङ्गे स्वीयमाणाः संस्कारशेषतां नावश्यमनुबध्नन्ति ।...तस्मात् स्थायिरूपचित्रवृत्तिसूत्रस्यूता एवामी स्वात्मानमुदयास्तमयवैचित्र्यशतसहस्रधर्मणं प्रतिबलमानाः स्थायिनं विचित्रयन्तः प्रतिभासन्त इति व्यभिचारिणः उच्यन्ते । तथा हि ग्लानोऽयमित्युक्ते कुत इति हेतुप्रश्नेनाऽस्थायिताऽस्य सूच्यते । न तु राम उत्साहशक्तिमानित्यत्र हेतुप्रश्नमाहुः ।’ (काव्यानुशासन २. १८)

तात्पर्य यह है कि रत्यादि ‘अथवा निर्वेदादि चित्तवृत्तियाँ हैं । चित्तवृत्तियों को ही ‘भाव’ कहा जाता है । चित्तवृत्तियों को ‘भाव’ इसलिये कहा जाता है क्योंकि कवि-कला कि वा नाट्य-कला की वर्णना और अङ्कन-शक्ति इन्हें ‘आस्वाद्य’ बना दिया करती है । लोकजीवन में ये चित्तवृत्तियाँ रस अथवा आस्वादरूप में अनुभव का विषय नहीं बना करतीं । यह तो कला-जीवन की महिमा है जिसके कारण ये ‘रस’ रूप से प्रतीत हुआ करती हैं (भावयन्ति आत्मानं आस्वाद्यं कुर्वन्ति इति भावाः) । इन चित्तवृत्तिओं को इस दृष्टि से भी ‘भाव’ कहा करते हैं क्योंकि काव्य-नाट्य के क्षेत्र में सामाजिकों का हृदय इनसे व्याप्त हो जाता है (भावयन्ति व्याप्नुवन्ति मनः सामाजिकानामिति भावाः) । अब इन चित्तवृत्तिओं में स्थिर और अस्थिर रूप की द्विविध चित्तवृत्तियाँ हैं । स्थिर चित्तवृत्तियाँ जैसे कि रति आदि ऐसी हैं जो प्राणिमात्र के हृदय में, जन्म से ही, संस्काररूप से विराजमान रहा करती हैं । ये ही, काव्य कि वा नाट्य में, वस्तुतः कला के क्षेत्र में ‘स्थायी भाव’ की पदवी प्राप्त करती हैं । अब, ‘व्यभिचारी भाव’, उन अस्थिर चित्तवृत्तिओं का, कला-जगत में प्रसिद्ध, नाम है जो कि स्थायी चित्तवृत्ति-सूत्र में परोयी प्रतीत हुआ करती हैं । कभी ये चित्तवृत्तियाँ उदित होती हैं, कभी अस्त होती हैं । अनन्त वैचित्र्य के साथ इनमें आविर्भाव-तिरोभाव की आँखभिचौनी चला करती है । इनके कारण स्थायी चित्तवृत्तियाँ चित्र-विचित्र लगा करती हैं । स्थायी चित्तवृत्तियों में डूबना-उतराना इनकी विशेषता है । इसीलिये इन्हें ‘व्यभिचारी भाव’ कहा गया है । ‘ग्लानि’ एक व्यभिचारी भाव है । कोई कहे - ‘यह ग्लान (दुःखी) लग रहा है’ तो पूछा जाता है - ‘ऐसा क्यों ?’ ग्लानि के हेतु का यह प्रश्न इस बात का प्रमाण है कि ग्लानि ‘अस्थिर’ मनोभाव है । किन्तु ‘राम उत्साह की शक्ति से भरपूर है’ ऐसा कहने पर कोई भी नहीं पूछता—‘ऐसा क्यों ?’ इससे यह स्पष्ट है कि ‘उत्साह’ एक स्थिर मनोभाव है ।

‘रसार्णवसुधाकर’ (द्वितीय विलास) की ये पंक्तियाँ ‘व्यभिचारिभाव’ का बड़ी सुन्दर परिभाषा हैं—

‘व्यभी हृद्युपसर्गौ द्वौ विशेषाभिमुखत्वयोः ।
विशेषेणाभिमुख्येन चरन्ति स्थायिनं प्रति ॥
वागङ्गसत्त्वयुक्ता ये ज्ञेयास्ते व्यभिचारिणः ।
सञ्चारयन्ति भावस्य गतिं सञ्चारिणोऽपि ते ॥
उन्मज्जन्तो निमज्जन्तः स्थायिन्यम्बुनिधाविव ।
ऊर्मिवद् वर्द्धयन्त्येनं यान्ति तद्रूपतां च ते ॥

(व्यभिचारिभावः प्रकार-संख्यान)

के त इत्याह—

निर्वेदावेगदैन्यश्रममदजडता औग्र्यमोहौ विवोधः
स्वप्नापस्मारगर्वा मरणमलसतामर्पनिद्रावहित्याः ।
औत्सुक्योन्मादशङ्काः स्मृतिमतिसहिता व्याधिसत्रासलज्जा
हर्षास्रयाविषादाः सधृतिचपलता ग्लानिचिन्तावितर्काः ॥१४१॥

(३३ व्यभिचारी भावः स्वरूप-विवेकः १—निर्वेद)

तत्र निर्वेदः—

तत्त्वज्ञानापदीर्घ्यादेर्निर्वेदः स्वावमाननम् ।
दैन्यचिन्ताश्रुनिःश्वासवैवर्ण्योच्छ्वसितादिकृत् ॥ १४२ ॥

तत्त्वज्ञानान्निर्वेदो यथा—

‘मृत्कुम्भवालुकारन्ध्रपिधानरचनार्थिना ।
दक्षिणावर्तशङ्खोऽयं हन्त ! चूर्णीकृतो मया ॥’

अनुवाद—जो-जो भाव ‘व्यभिचारिभाव’ हैं वे ये हैं—

(१) निर्वेद, (२) आवेग, (३) दैन्य, (४) श्रम, (५) मद, (६) जडता, (७) औग्र्य, (८) मोह, (९) विवोध, (१०) स्वप्न, (११) अपस्मार, (१२) गर्वा, (१३) मरण, (१४) अलसता, (१५) अमर्प, (१६) निद्रा, (१७) अवहित्या, (१८) औत्सुक्य, (१९) उन्माद, (२०) शङ्का, (२१) स्मृति, (२२) मति, (२३) व्याधि, (२४) त्रास, (२५) लज्जा, (२६) हर्ष, (२७) अस्रया, (२८) विषाद, (२९) धृति, (३०) चपलता, (३१) ग्लानि, (३२) चिन्ता और (३३) वितर्क ।

अनुवाद—निर्वेदः—

‘निर्वेद’ का अभिप्राय है (स्वावमानन) अपने आपको विष्कारने का । इसके कई निमित्त हो सकते हैं—जैसे कि, तत्त्वज्ञान (शरीरसुख किं वा विषयभोग की हेयता का अनुभव), आपत्ति, ईर्ष्या, आदि-आदि । इसके होने से दीनता, चिन्ता, अश्रु, निःश्वास, विवर्णता और उच्छ्वास आदि उपपन्न हुआ करते हैं ।

उदाहरण के लिये, तत्त्वज्ञानोत्थ निर्वेद (का यह अभिव्यञ्जन) —

‘ओह ! मैं भी कितना अभागा निकला ! मिट्टी के हस घड़े (शरीर) का छोटा सा छेद (कुछ ऐहिक कष्ट) बन्द करने के लिये (दूर करने के लिये) मैंने अपना यह दक्षिणावर्त शंख (आरथन्तिक सुख) तोड़-फोड़कर चूर-चूर कर दिया ।’

विमर्श—नाट्याचार्य भरतमुनि ने ‘निर्वेद’ का यह विशद लक्षण किया है—

‘दृष्टजनविप्रयोगाद् दारिद्र्याद् व्याधितस्तथा दुःखात् ।
परवृद्धिं वा हृष्ट्वा निर्वेदो नाम संभवति ॥
वाप्यपरिप्लुतनयनः, पुनश्च निःश्वासदीर्घमुखनेत्रः ।
योगीश्च ध्यानपरो भवति हि निर्वेदवान् पुरुषः ॥’

(नाट्यशास्त्र ७, २९, ३०)

(२—आवेग)

अथावेगः—

आवेगः संभ्रमस्तत्र वर्षजे पिण्डिताङ्गता ।

उत्पातजे स्रस्तताङ्गे, धूमाद्याकुलताग्निजे ॥ १४३ ॥

राजविद्रवजादेस्तु शस्त्रनागादियोजनम् ।

गजादेः स्तम्भकम्पादि, पांस्वाद्याकुलतानिलात् ॥ १४४ ॥

इष्टाद्धर्षाः, शुचोऽनिष्टाङ्गैयाश्चान्ये यथायथम् ।

तत्र शत्रुजो यथा—

‘अर्ध्यमर्ध्यमिति वादिनं नृपं सोऽनवेक्ष्य भरताग्रजो यतः ।

क्षत्रकोपदहनाविषं ततः सन्दधे दृशमुदग्रतारकम् ॥’

यहां भी यह स्पष्ट है कि निर्वेद का अभिप्राय ‘स्वावमानन’ अथवा ‘आत्माधिकेप’ का ही है । ‘स्वावमानन’ ही ‘निष्कलता बुद्धि’ के रूप में भी प्रतीत हुआ करता है, जैसे कि निम्न सूक्ति में ही—

‘प्राप्ताः श्रियः सकलकामदुघास्ततः किं

न्यस्तं पदं शिरसि विद्धिषतां ततः किम् ।

सम्मानिताः प्रणयिनो विभवैस्ततः किं

करुणं स्थितं तनुभृतां तनुभिस्ततः किम् ॥’

भावप्रकाशनकार शारदातनय ने ‘निर्वेद’ शब्द की व्युत्पत्ति से ही इसके सारार्थ का संकेत

किया है—

‘निर्वेदः शून्यचित्तत्वं वेदोचित्तिनिर्गमात् ।’ (भावप्रकाशन २. १)

अर्थात् उन-उन कारणों से चित्त की शून्यता ‘निर्वेद’ है ।

अनुवाद—आवेगः—

‘आवेग’ का अभिप्राय है संभ्रम (चबड़ाहट) का । इसके कई एक प्रकार हैं जैसे कि (१) हर्षज आवेग, जिसके होने से अङ्ग-प्रत्यङ्ग संकुचित-सिकुड़े से हो जाया करते हैं, (२) उत्पातज आवेग, इसके कारण पूरा शरीर ढीला-ढाला हो जाता है, (३) अग्निज आवेग, इसके कारण धुँपूँ किंवा अनुताप आदि की व्याकुलता बढ़ जाती है, (४) राज-विद्रवज आवेग, शत्रुज आवेग आदि, जिसके कारण शस्त्रसंनाह, हाथी-घोड़ों की सेना की तैयारी आदि-आदि कार्य प्रारम्भ हो जाते हैं, (५) गजादिजन्य आवेग, इसके कारण स्तम्भ, कम्प आदि उत्पन्न हो जाते हैं, (६) वायुज आवेग, जिसके द्वारा धूलि आदि से व्याकुलता बढ़ जाती है, (७) इष्टज आवेग, जिसके कारण हर्ष उत्पन्न हो जाता है, (८) अनिष्टज आवेग, जो कि शोक का जनक हुआ करता है और इसी भांति अन्य अन्य निमित्तों से उत्पन्न अन्यान्य प्रकार के आवेग हुआ करते हैं । उदाहरण के लिये—‘शत्रुज’ आवेग—

‘महाराज दशरथ ने तो ‘अतिथि-पूजन-सामग्री लाओ, जहदी करो’ आदि कहना प्रारम्भ किया, किन्तु परशुराम ने उन पर निगाह तक न डाली और रामचन्द्र की ओर अपनी वह दृष्टि गड़ा दी जिसकी पुतलियां प्रचण्डता की सूचना दे रही थीं और जो वस्तुतः चत्रियों पर उनके क्रोध की घड़कती आग की लपट सी दिखाई पड़ने लगी थी ।’ (रघुवंश) ।